




THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M
Digitized by Google




THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS

INDEX

SCOLASTICO-CARTÉSIEN

DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

— **D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la bio-philosophie.** 1971, in-16 jésus de 256 pages.
— **Christianisme et Philosophie.** Deuxième édition revue. 1949, in-12 de 170 pages.
— **Dante et la philosophie.** 1972, 3ᵉ édition, gr. in-8 de XII et 342 pages.
— **Dante et Béatrice.** Études dantesques. 1974, in-8 de 148 pages.
— **L'École des Muses.** 1951, in-16 jésus de 270 pages.
— **L'Esprit de la philosophie médiévale.** Gifford Lectures (Université d'Aberdeen). Deuxième édition revue. (Les 2 séries en un vol.). Paris, 1978, gr. in-8 de 448 pages.
— **L'Être et l'Essence.** *Deuxième édition revue et augmentée.* 1972, 2ᵉ tirage, in-8 de 380 pages.
— **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.** 1975, 4ᵉ éd., gr. in-8 de 344 pages.
— **Héloïse et Abélard.** Troisième édition remaniée. 2ᵉ tirage, 1978, in-16 jésus de 216 pages.
— **Les Idées et les Lettres.** 1955, in-16 jésus de 300 pages, 2ᵉ édition.
— **Introduction à l'étude de saint Augustin.** 1969, quatrième édition, gr. in-8 de 370 pages.
— **Introduction à la philosophie chrétienne.** 1960, in-16 de 228 pages.
— **Introduction aux Arts du Beau.** 1963, in-16 jésus de 278 pages. Sous jaquette illustrée.
— **Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales.** 1952, gr. in-8 de 700 pages.
— **Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage.** 1969, in-16 jésus de 312 pages.
— **Matières et formes. Poiétiques particulières des arts majeurs.** 1964, in-16 jésus de 272 pages.
— **Peinture et réalité.** 1972, 2ᵉ éd., in-8 de 370 pages.
— **La philosophie de saint Bonaventure.** 4ᵉ éd., 1978, gr. in-8 de 418 pages.
— **Philosophie et Incarnation selon saint Augustin,** 1947, in-12, relié pleine toile de 56 pages.
— **Réalisme thomiste et critique de la connaissance.** 1947, in-12 de 242 pages.
— **Saint Thomas moraliste.** 1974, in-12 de 392 pages, 2ᵉ éd. augmentée.
— **La Société de Masse et sa Culture.** Arts plastiques, musique, littérature, liturgies. 1967, in-16 de 152 pages.
— **Théologie et histoire de la spiritualité.** 1943, gr. in-8 de 28 pages.
— **La Théologie mystique de saint Bernard.** Troisième édition. 1969, gr. in-8, 254 pages.
— **Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.** Sixième édition revue. 1972, 2ᵉ *tirage,* in-8 de 480 pages.
— **Les tribulations de Sophie.** 1967, in-16 de 176 pages.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

LXII

INDEX

SCOLASTICO-CARTÉSIEN

PAR

ÉTIENNE GILSON

de l'Académie française

Seconde édition revue et augmentée
seule autorisée par l'auteur

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e^

1979

A.

M. VICTOR DELBOS

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA SORBONNE

EN HOMMAGE RESPECTUEUX

AVERTISSEMENT

A LA SECONDE ÉDITION

Ce livre a été publié pour la première fois en 1913, par la Librairie Félix Alcan, à Paris. Comme il était naturel pour un travail de ce genre, la publication en fut faite à compte d'auteur, à petit nombre et je ne pensais pas qu'il en serait jamais publié une deuxième édition. Un éditeur américain en a décidé autrement. Une réimpression en a été mise sur le marché, non seulement sans qu'on ait pris la peine de m'informer du projet, mais contre l'opposition formelle que j'élevai dès que j'en fus informé. Je n'ai pas réussi à faire comprendre à ce trafiquant qu'il était contre les intérêts du public de mettre sur le marché un ouvrage que son auteur se proposait de rééditer sous une forme plus complète. Les bibliothèques et personnes privées qui furent victimes de cette opération commerciale me feront la grâce de penser que je n'en suis responsable d'aucune manière. Sans cet incident, j'aurais continué plus longtemps à recueillir des notes en vue d'une réédition posthume d'un livre dont l'utilité ne peut être connue que d'un petit nombre de curieux. Je m'étonne qu'il existe encore des législations permettant de dépouiller un auteur vivant de la libre disposition de son œuvre. Mais quoi ! Passé un certain temps, il devrait être mort :

Polydorum obtruncat et auro
Vi potitur. Quid non mortalia pectora cogis,
Auri sacra fames ! [1]

E. G.
10 Juillet 1966

1. VIRGILE, *Énéide*, III, 56-58.

INTRODUCTION

On a longtemps considéré que le principal titre de gloire de Bacon et Descartes avait été de constituer une philosophie radicalement détachée de toutes les philosophies antérieures, et d'en construire l'édifice entier à nouveaux frais. Ce n'est pas l'un des moindres mérites de Freudenthal que d'avoir nettement affirmé la fausseté d'un pareil point de vue. Dès le début de son célèbre mémoire sur Spinoza et la scolastique [*Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller für seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet.* Leipzig, 1887, pp. 83-138], il notait qu'une pareille conception du cartésianisme pouvait à la rigueur se soutenir en ce qui concerne la physique, mais que la psychologie, la doctrine de la connaissance, la morale et la métaphysique de Descartes sont remplies d'éléments empruntés à la scolastique. La doctrine du temps, des éléments et qualités des corps, de Dieu et de ses attributs, des preuves de son existence, de la création et conservation du monde, de la substance et de son rapport aux accidents, des idées innées et de notre mode de connaissance, des états actifs et passifs de l'âme, du rapport de la volonté à l'entendement, enfin les vues de Descartes sur la religion et ses rapports avec la philosophie témoignent que sa pensée n'est pas sans devoir quelque chose à la philosophie de l'École [*Op. cit.*, p. 88]. Par là Freudenthal ébauchait le plan d'un travail qui, conçu en 1887, n'a pas encore été réalisé.

Ce n'était pas qu'on en eût complètement perdu de vue la possibilité. L'année même où paraissait le mémoire de Freudenthal un traducteur de Descartes relevait et expliquait un certain nombre des expressions scolastiques employées par le philosophe [*The Method, Meditations, Principles of Descartes*, trans. by. J. Weitch. 9th éd., Edimburg, 1887, pp. 274-292]. Plus tard Hertling s'attachait à faire un relevé du même genre mais plus complet et qui

réunissait un nombre déjà considérable d'expressions cartésiennes d'origine scolastique non douteuse. Signalons notamment : Objectum materiale et formale. Distinctio realis, modalis, etc. Causae universales et particulares. Amor concupiscentiae et benevolentiae. Substantia completa et incompleta. Praedicatio univoca et analogica. Informire. Causa formalis, etc. [Hertling, G.-F. *Descartes Beziehung zur Scholastik. Kön. Bayer. Akad. d. Wissen. Sitzber. phil. hist. Classe,* 1897, pp. 339-381 ; 1899, pp. 3-36. C'est principalement ce dernier article qui intéresse le point de vue où nous sommes ici placés. Le premier s'attache à élucider le problème des rapports de Descartes avec les théologiens en général et les Jésuites en particulier]. Enfin le dictionnaire de Baldwin, signalant la présence d'un très grand nombre d'expressions scolastiques dans les œuvres de Descartes donnait un bref glossaire dont plusieurs articles sont utiles pour l'éclaircissement de certaines de ces expressions [Baldwin, *Dictionary of philosophy and psychology*. Art. *Latin and scholastic terminology*]. Tel était l'état de la question lorsque nous nous sommes trouvé conduit, pour nous faciliter à nous-même la rédaction d'un autre ouvrage, à faire de ce problème une étude spéciale. Il nous paraît nécessaire, ne fût-ce que pour éviter au lecteur la déception qu'il éprouverait en cherchant dans cet ouvrage ce qui ne s'y trouve pas, de préciser l'esprit dans lequel nous l'avons conçu et le but que nous y avons poursuivi.

*
* *

Il convient de remarquer d'abord que cet ouvrage ne porte pas comme titre : L'influence de la scolastique sur Descartes ; ni même : Descartes et la scolastique. C'est qu'en effet nous ne nous proposons ni de mesurer cette influence ni de chercher les rapports de la philosophie cartésienne avec celle de l'École. Un travail de ce genre ne pourrait être entrepris que partiellement et, pour dire toute notre pensée sur ce point, il ne conduirait à aucun résultat définitif ni surtout complet. Pour expliquer historiquement la pensée de Descartes il est nécessaire de la considérer à la fois en elle-même, dans ses rapports avec la scolastique, et aussi dans ses rapports avec certaines sources théologiques qui ne sont pas toujours d'origine scolastique. C'est pourquoi un travail qui supposerait comme base unique les rapports de la philosophie cartésienne avec celle de l'École serait nécessairement unilatéral et plus propre à voiler la vérité historique qu'à la découvrir.

Par contre si ce point de vue ne nous semble pas suffisant il nous paraît nécessaire. Celui qui se propose de faire l'histoire, et non pas simplement une reconstruction esthétique de la pensée cartésienne, ne saurait éviter de l'envisager à un moment donné de sa recherche. Freudenthal a fort justement remarqué que la considération des sources scolastiques est inévitable pour tous les philosophes du XVII[e] siècle ; or avant de savoir dans quelle mesure la scolastique a influencé tel ou tel philosophe il faut d'abord rassembler toutes les marques d'une influence possible de la scolastique sur sa pensée. Il y a là un travail préparatoire tout à fait nécessaire, et c'est ce travail préparatoire que nous voudrions avoir réalisé. Notre but pourrait donc se définir de la façon suivante : donner un relevé aussi complet que possible des expressions et conceptions qui sont passées de la philosophie scolastique dans le texte de Descartes.

Cette définition exige cependant de nouvelles précisions. La scolastique est un champ mal délimité. On pourrait se demander d'abord s'il conviendra d'y faire rentrer certaines sciences secondaires comme la chimie et la médecine qui empruntaient alors leurs principes à la philosophie généralement reçue. Nous ne l'avons pas pensé. Ces sciences étaient enseignées alors dans des traités spéciaux dont le dépouillement exigerait un travail distinct pour discerner ce qu'elles contenaient de proprement philosophique. On introduirait ainsi un élément d'erreur qu'il est préférable d'éviter. D'autre part nous estimons que les rapprochements de textes entre lesquels on ne peut établir aucune filiation historique sont des exercices vains et plus dangereux qu'utiles ; aussi est-ce à la scolastique que Descartes a connue que se sont limitées nos investigations. Cette scolastique c'est celle que ses maîtres lui ont enseignée au collège de la Flèche, c'est-à-dire, pour ce que le cours comportait de théologie, la doctrine de saint Thomas, et pour la partie plus proprement philosophique, des commentaires dans le genre des Conimbricenses. Le présent index se limite donc à réunir les expressions et conceptions qui sont passées de l'enseignement de la Flèche dans le texte de Descartes. Par contre nous avons cherché à explorer complètement ce champ ainsi délimité, et nous comprendrons dans les textes qui suivent, non seulement les éléments scolastiques d'ordre théologique ou métaphysique, mais encore ceux qui relèvent des Météores, des commentaires sur le De coelo, le De gener. et corrupt., etc.

Dès lors nous pouvons définir assez exactement la portée des rapprochements qui se trouveront établis. En signalant la présence d'une expression ou conception scolastique dans le texte de Descar-

tes nous ne prétendons établir ni qu'il emploie ce terme dans le même sens que l'École, ni qu'il en adopte la doctrine. Descartes peut changer le sens du terme, ou ne citer la doctrine que pour la réfuter. Il peut à un moment donné avoir employé ce terme dans le même sens que l'École et avoir varié dans la suite sur le sens à lui accorder ; de même il peut avoir modifié son appréciation sur telle ou telle doctrine. De cela nous ne prétendons pas décider ; nous ne posons même pas la question ; nous voulons seulement permettre à d'autres de la poser, et notre ambition se limite à celle d'apporter un instrument de travail.

*
* *

Nous ajouterons qu'il voudrait être un instrument de travail utile. A cet égard nous avons eu une double préoccupation : lui assurer une valeur historique, et le rendre pratique.

En ce qui concerne le premier point la voie était toute tracée. On sait que pour la théologie la base de l'enseignement de la Flèche était saint Thomas, et que, d'ailleurs, Descartes n'a jamais cessé de le consulter. C'est donc dans l'enseignement de saint Thomas que nous avons cherché les textes théologiques qu'il convenait de rapprocher de ceux de Descartes [Voir sur ce point C. de Rochemonteix, *Le collège Henri IV de la Flèche,* tome IV, passim]. En ce qui concerne la philosophie proprement dite nous avions à consulter, outre saint Thomas qui là encore était le maître à peu près incontesté, Suarez. Nous avons rappelé ailleurs que Descartes en a connu quelque chose, et à coup sûr il en a été influencé indirectement. Les *Metaphysicæ disputationes* étaient pour la métaphysique le « livre du maître » des professeurs de Descartes ; c'est pourquoi nous avons cru nécessaire d'y recourir [Pour les éditions des ouvrages écrits par des PP. Jésuites nous renvoyons à Sommervogel, dont il nous a semblé inutile de transcrire ici les longues colonnes]. Une source plus importante est cependant sans conteste l'ensemble des commentaires ou manuels alors utilisés dans l'enseignement. Descartes en cite un certain nombre qu'il dit avoir connus à la Flèche [III, 185, 11-18] : ce sont les *Commentarii collegii conimbricensis,* et les commentaires de Toletus et Ruvio [Voir Sommervogel, aux articles cités]. A ces ouvrages composés par des Pères de la Compagnie il convient de joindre le petit manuel du Feuillant E. de saint Paul que Descartes a connu et qui résume fidèlement,

et surtout avec une concision rare pour l'époque, l'enseignement de l'École.

On trouvera d'autres textes de provenance différente, en petit nombre à la vérité, mais qu'il importe de signaler. Malgré toutes nos recherches certains termes restaient encore sans définition; les uns parce qu'ils étaient très spéciaux et peu fréquents; les autres parce qu'ils étaient au contraire très usuels et par conséquent jamais définis; d'autres enfin dont l'explication exigeait une mosaïque de nombreux petits textes juxtaposés. Nous avons songé à utiliser un ouvrage que nous avait indiqué le regretté M. Rauh et dont il se servait pour l'explication de certains des termes scolastiques de Descartes : le lexique de Chauvin. Nous avons longtemps hésité à y recourir parce qu'il est de 1692, c'est-à-dire bien postérieur aux œuvres de Descartes, et nous avons reconnu à en user qu'il est en effet rempli de cartésianisme. On ne peut donc s'en servir sans courir le risque assurément fâcheux d'expliquer Descartes par lui-même. Cependant en lisant avec quelque circonspection cette encyclopédie qui ne vas pas sans fatras on peut aisément la rendre utilisable. On constate d'abord qu'il n'y a pas eu pénétration réciproque des deux doctrines : scolastique et cartésianisme y sont juxtaposés et se présentent côte à côte aussi aisément reconnaissables l'un que l'autre. En second lieu on constate que Chauvin prévient son lecteur selon qu'il parle au nom des *Philosophi*, ou *Scholastici*, ou *Veteres*, ou au contraire au nom des *Recentiores* et de *Cartesius*. Enfin il est aisé de n'utiliser ses exposés que lorsqu'on a d'autre part la preuve que sa doctrine est conforme à l'enseignement de l'Ecole et à la tradition communément reçue. C'est seulement avec ces précautions qu'on peut en user, mais il rend alors de réels services et pour certains cas serait malaisément suppléable. Au reste on constatera qu'il occupe une place restreinte par rapport aux sources que nous avons précédemment citées. [V. Appendice].

En ce qui concerne les textes scolastiques nous avons eu à choisir entre les donner dans leur unité en y renvoyant les textes de Descartes ou les morceler pour en distribuer les fragments sous les références de Descartes. Après essai nous avons adopté la première solution. Morcelés, les textes scolastiques devenaient incompréhensibles, alors qu'il était aisé de classer les références de Descartes à leur place dans l'Index et d'y joindre un renvoi aux textes scolastiques à consulter.

Cependant il restait des lacunes à combler. D'abord il se trouvait de nombreux textes destinés à expliquer une expression cartésienne

qui en expliquaient du même coup ou contribuaient à en expliquer plusieurs autres. Ensuite il se rencontrait beaucoup de termes synonymes ou de sens voisin et dont les textes explicatifs pouvaient s'éclairer mutuellement. Nous avons essayé de les relier par des références aussi nombreuses que possible. Mais il eût fallu pour être complet accumuler les références au point de rendre l'ouvrage peu maniable. Nous avons tourné la difficulté en établissant un index des matières contenues dans les textes cités. Cet index présentera le double avantage de ne laisser perdre aucun des documents utilisables que peut contenir cet ouvrage et de permettre au lecteur de passer directement du texte de Descartes aux textes scolastiques toutes les fois qu'il supposera l'origine scolastique de quelque expression ou conception cartésienne.

OUVRAGES CITÉS ET ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES

SAINT THOMAS.

Sancti Thomae Aquinatis, Doct. ang. opera omnia, jussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita. 12 vol., 1882-1906. Pour les œuvres non encore parues dans cette éd. V. éd. Vivès. Paris, 1871-1880.

1° *Summa Theologica.*
Sum. Theol., I, 67, 2 ad Resp. (Pars 1ª, quaest. 67, art. 2 ad : « Respondeo dicendum... »).

2° *De veritate catholicae fidei contra gentiles, seu summa philosophica... etc.*
Abr. Cont. Gent., I, 54 (Lib. I, cap. 54).

3° *De Veritate, quaestiones disputatae.*
Abr. De verit.. 24, 1, 17 (quaest. 24, art. 1, ad 17ᵐ argum.).

4° *De Malo quaestiones disputatae.*
Abr. De malo, 12, 1 (quaest. 12, art. 1).

5° *De potentia quaestiones disputatae.*
Abr. De pot., 5, 1, ad 2 (quaest. 5, art. 1, ad 2ᵐ arg.).

6° *De anima quaestiones disputatae.*
Abr. De anima, 19 (quaest. 19).

7° *De Spiritualibus creaturis quaestiones disputatae.*
Abr. De spirit. creat., 10 (quaest. 10).

8° *Quaestiones quodlibetales.*
Abr. Quodlib., 7, 1 (quodlib. 7, qu. 1).

9° *Ad libros Boetii de Hebdomadibus.*
Abr. Ad lib. Boet. de Hebd., 2 (lect. 2).

10° *Expositio in librum Boetii : De Trinitate.*
Abr. In Boet. De Trinit., 1, 1 (Lib. I, cap. 1).

11° *Compendium theologiae.*
Abr. Comp. theol., I, 69 (Lib. I, cap. 69).

12° *Summa logicae* (apocr.).
Abr. Sum. log., I, 7 (Trac. I, cap. 7).

13° *De fallaciis* (apocr.).
Abr. De fallac., 2 (cap. 2).

14° *De tempore* (apocr.).
Abr. De temp., 4 (cap. 4).

15° *In universam metaphysicam Aristotelis.*
Abr. Metaph., V, 22 (Lib. V, lect. 22).

16° *De memoria et reminiscentia.*
Abr. De mem. et rem., 3 (lect. 3).

17° *In libros de generatione et corruptione. De Coelo, etc.* (Références détaillées).

18° *In quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* (Références détaillées).

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS.

1° *Commentarii in octo libros physicorum Aristotelis.* Conimbricae, 1592, in-4.
Conimb., Phys., 3, 3, 1, 2 (Lib. III, cap. 3, quaest. 1, art. 2.)

2° *Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis.* Conimbricae, 1598, in-4.
Conimb., De anima, 2, 3, 2, 1 (Lib. II, cap. 3, quaest. 2, art. 1).

3° *Ibid. De anima separata.*
Conimb., De anim. separ., 1, 2 (Disput. 1, art. 2).

4° *Commentarii in quatuor libros de Coelo.* Conimbricae, 1592, in-4.
Conimb., De Coelo, 2, 1, 1, 1 et 3 (Lib. II, cap. 1, quaest. 1, art. 1 et 3).

5° *Commentarii in duos libros de Generatione et Corruptione.* Conimbricae, 1597, in-4.
Conimb., De gener. et corrupt., 1, 4, 1, 1 et 2 (Lib. I, cap. 4, quaest. 1, art. 1 et 2).

6° *Ibid. De vita et morte.*
Conimb., De vit. et morte, 6 (cap. 6).

7° *Commentarii in libros Meteorum Aritotelis Stagyritae.* Conimbricae, 1592, in-4.
Conimb., Meteor., 5, 1 (cap. 5, qu. 1).

8° *Commentarii in libros Ethicorum.* Conimbricae, 1594, in-4.
Conimb., In lib. Ethic. Arist., 6, 2, 1-2 (cap. 6, quaest. 2, art. 1-2).

TOLETUS (*Toledo François*).

1° *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam.* Romae, 1572, in-4. Coloniae Agrippinae, 1575, in-4.
Toletus, In Univ. Arist. log..., etc.

2° *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de Physica auscultatione.* Venetiis, 1573, in-4.
Toletus, Physic..., etc.

3° *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de Anima.* Venetiis, 1574, in-4.
Toletus, De anima..., etc.

4° *Commentaria una cum quaestionibus in duos libros Aristotelis de Generatione et Corruptione*. Venetiis, 1574, in-4.

Toletus, De gen. et corr., etc.

En raison de fréquentes irrégularités dans la division de ces ouvrages ainsi que du commentaire de Ruvio, nous donnons le détail des références à la suite de chaque texte cité.

Ruvio.

Commentarii in universam Aristotelis dialecticam, una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate agitari solitis, in duas parte distributi, 1603. Compluti, in-4.

Ruvio, In univ. Arist. dial..., etc.

Suarez.

Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur. Tomus Prior... Tomus Posterior. Salmanticae, 1597, fol., 2 vol.

Met. disp., 16, 1, 3-4 (Disp. 16, sect. 1, art. 3 et 4).

E. a S^to^ Paulo.

Summa philosophica quadripartita, de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis, Authore, Fr. Eustachio a Sancto Paulo, a congregatione Fuliensi. 2 vol. in-8. Parisiis, Carolus Chastellain, 1609. Nous citons d'après la pagination des 1re et 2e éditions. Pour les autres éditions, v. Ad. Tann., III, 196.

E. a S^to^ Paulo, Sum. phil., IV, 11-12 (Pars 4^a^, pp, 11 et 12).

Chauvin.

Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus. Rotterdam, 1692.

Descartes. Œuvres, publiées par Adam et Tannery, 12 vol. in-4, Paris.

Abr. III, 24, 2 (tome III, page 24, ligne 2).
V, 12, 5-7 (tome V, page 12, ligne 5 à ligne 7).
V, 30, 2-33, 6 (tome V, page 30, ligne 2 à page 33, ligne 16).

INDEX SCOLASTICO-CARTÉSIEN

ABSTRACTION

Abstractio. Praecise cognoscere. III, 356, 2. IV, 120, 7-20. VI, 23, 20. VII, 117, 9-16. VIII, 31, 6-8. IX, 215, 6-7. IX, 216, 4-14.

1. « Praeterea diligenter animadvertendum est, utrumque conceptum, formalem nempe et objectivum posse dici ab alio praecisum duobus modis, re nempe et ratione. Praecisus re vocatur, qui est re ipsa distinctus ab iis a quibus dicitur praecisus, qualis est conceptus formalis quo concipio hominem universum respectu eorum conceptuum quibus concipio singulos homines; sunt enim actus illi mentis realiter inter se diversi; sic falso existimavit Plato conceptum objectivum hominis in genere esse realiter praecisum a conceptu objectivo singulorum. Conceptus vero praecisus ratione seu abstractione dicitur in cujus ratione nihil eorum includitur quae sunt propria conceptuum a quibus praecisus est; sicque praecisus est uterque conceptus hominis generatim spectati, videlicet tam formalis quam objectivus; nec enim in conceptu formali quo concipio hominem generatim, includitur repraesentatio ullius inferioris particularis entitatis, nec etiam in ipsa quidditate hominis in universum includitur aliquid quod sit peculiare singularibus. »

E. a S^to Paulo, *Sum. phil.*, IV, 11-12.

[Pour l'exclusion et la distinction opposées à l'abstraction, voir : art. Distinction. Distinction réelle.]

ACCIDENT

Accident. II, 51, 26. II, 367, 24. II, 396, 12. III, 355, 15. III, 356, 6. III, 424, 26-31. III, 435, 7. III, 502, 28. VII, 14, 9-11. VII, 153, 15. VII, 161, 29. XI, 36, 6.

Accident, l'un des universaux. VIII, 28, 13-15.

Vocamus accidens omne id quod adest vel abest sine subjecti corruptione. III, 460, 14-16. III, 508, 17-19. V, 403, 6-7.

Posséder une qualité par nature ou par accident. II, 369, 11-12.

2. « Accidentis nomen vario modo usurpatur. Primo accidens idem significat ac fortuitum, quod praeter naturae aut agentis voluntarii intentionem contingit, quomodo accidens dicitur lapidi decidenti transeuntis caput laedere, et rustico terram aranti thesaurum affundere. Secundo accidens dicitur alicui rei quidquid ad ejus rationem non pertinet, quomodo Aristoteles ait cap. de relatis, hominem esse accidens ad relationem quae intercedit inter dominum et servum. Tertio accidens accipitur pro eo omni quod non est substantia, sive sit proprium, sive commune, quomodo in novem categorias vulgo distribuitur. Quarto accidens strictius accipitur pro eo tantum quod ita non est substantia ut substantiae non necessario competat, quandoquidem licet causam habeat determinatam cur insit subjecto, sicque non sit fortuitum, eam tamen habet extrinsecam et non necessariam ex parte subjecti; sicque non est proprium, sed accidens quod dicitur commune. Et quidem hoc postremo modo sumptum accidens constituit quintum praedicabile distinctum a caeteris.

Notandum autem est accidens sicut et proprium dupliciter posse considerari : primo in abstracto respectu inferiorum accidentium, de quibus essentialiter praedicatur, vel ut genus, vel ut species, ut color de candore, nigredine. Secundo in concreto respectu subjectorum quibus inhaeret, et de quibus accidentario praedicatur, ut coloratum respectu parietis, nivis, etc. Et quidem hoc posteriori modo consideratum accidens dicitur quintum praedicabile, definiturque quatenus est quid universale quod pluribus aptum est inesse, deque iis praedicari contingenter. Ex eo enim quod contingenter, id est non necessario pluribus inesse dicitur, a caeteris quatuor praedicabilibus, quae necessario insunt in suis inferioribus, distinguitur.

Est autem non mediocris difficultas circa eam accidentis descriptionem quam tradidit Porphyrius, ut dicatur accidens quod adest et abest seu adesse vel abesse potest, sine subjecti interitu. Sunt enim accidentia quaedam inseparabilia quae non videntur abesse posse sine subjecti interitu, et accidentia corruptiva, verbi causa frigus extremum in homine; item accidentia privativa, ut mors, etc. Praetermissis igitur variis explicationibus, respondeo in primis Porphyrium in hac descriptione non tam universim explicare quid sit accidens commune, quam explicata aliqua specie accidentis communis ostendisse in quo differat accidens a proprio, nempe id quod adest aut abest sine subjecti interitu esse accidens, non vero esse proprium : non tamen inde sequi illud solum esse accidens commune, quod adest et abest sine subjecti interitu. Et sane non videtur in hac descriptione complexus fuisse Porphyrius accidentia corruptiva aut privativa, nec etiam fortasse inseparabilia. Praeterea dico in supradicta definitione inseparabilia accidentia contineri potuisse hoc sensu, ut cum dicit ejusmodi accidentia abesse posse sine subjecti interitu, non sit intelligendum de subjecto in particulari, seu in individuo, sed de subjecto in universum seu secundum speciem. Licet igitur nigredo non possit abesse ab hoc particulari homine nempe Æthiope, potest tamen abesse ab homine simpliciter et absoluto considerato, quia natura hominis aeque perfecta esse potest sine nigredine, ac cum nigredine quia ejusmodi accidens non toti speciei per se convenit, sed quibusdam speciei individuis accidit, sicque sensus praedictae descriptionis erit : quod adesse vel abesse potest absque ullo naturae specificae detrimento. Quod spectat ad nigredinem corvi, candorem cygni, nativum calorem hominis, respondeo illa

omnia esse accidentia propria rerum illarum, cum proprium dicatur id omne quod toti alicui speciei necessario et non contingenter tantum convenit; atque nigredo necessario et non contingenter accidit omnibus corvis; item candor cygnis et nativus calor homini, quia nempe certae sunt licet incognitae aliquando causae cur ejusmodi accidentia subjectis suis conveniant, licet candor, nigredo, frigus, calor etc. si absolute considerentur, sint accidentia communia. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, I, 78-82.

Accidentia realia. III, 424, 22-25. III, 430, 24. III, 545, 16. VII, 248, 11-255, 8, passim. VII, 364, 14-18. VII, 434, 15-435, 21. IX, 213, 23-29.

3. « Distinguenda sunt varia genera accidentium. Quaedam enim sunt quae proprie et intrinsece afficiunt rem cui accidere dicuntur ; alia quae solum extrinsece denominant, ut actio respectu agentis, et habitus seu vestimentum respectu hominis vestiti. Priora rursus accidentia, quaedam sunt habentia propriam entitatem et realitatem distinctam, tam a substantia quam ab aliis entitatibus accidentalibus. Alia vero sunt tantum quidam modi affixi aliis entitatibus, qui interdum realiter sunt idem cum substantia, ut, verbi gratia, praesentia localis ; interdum vero sunt idem cum aliis accidentibus, ut figura cum quantitate et relatio similitudinis (si est modus distinctus) cum albedine.

Dico ergo primo. Accidentia, quae propriam habent entitatem distinctam a substantia, propriam ac veram exercent causalitatem formalem. Non assero hanc rationem eis univoce convenire : in hoc enim eadem ratio erit quae de ratione entis aut de ipso esse ; nam cum forma sit quae dat esse, si esse quod dat talis forma non est univoce esse, talis forma non erit univoce causa formalis. Tamen, sicut accidens, quamvis analogice sit ens, nihilominus vere ac proprie est ens, et non metaphorice, verumque ac proprium esse reale habet, ita accidens quod dat tale esse est vere ac proprie causa formalis, etsi non sit univoce talis. Praetera, substantia vere est in potentia passiva et receptiva talium accidentium ; ergo e converso accidentia ipsa sunt proprii actus actuantes et quasi replentes illam capacitatem receptivam, eique inhaerent et ab ea sustentantur, ergo sunt proprie formae, propriamque causalitatem formalem exercent. Atque ita sentiunt omnes Philosophi et Theologi qui haec accidentia causas formales vocant. Favetque divina Theologia, dum justitiam inhaerentem vocat causam formalem nostrae justificationis. Denique haec accidentia sunt causae suorum propriorum effectuum et non extrinsecae sed intrinsecae, quia per se ipsa intrinsece constituunt suos effectus. Unde fieri non potest per divinam potentiam, ut tales effectus fiant sine talibus causis, ut album, verbi gratia, sine albedine. Cum ergo constet haec accidentia non esse causas materiales, necesse est ut sint causae formales ; nullum enim est aliud genus causae intrinsecae praeter haec duo. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 16, 1, 3-4.

Si les accidents peuvent être séparés de la substance. VII, 434, 27-435, 8.

4. « Constat quidem ex iis quae passim supra docuimus inhaerentiam

esse modum existendi accidentis proprium. De qua duae supersunt difficultates explicandae.

Prior est utrum ab ipsa accidentis formali ratione seu natura differat. Respondetur inhaerentiam quidem aptitudinalem in formali ratione accidentis contineri; verum inhaerentiam actualem saltem ex natura rei ab accidentis natura seu essentia esse diversam. Sicut enim fieri nequit ut accidens non sit aptum inhaerere, sic etiam evenire potest ut interdum actu non inhaereat, licet nihil, quod ad ejus essentiam attinet, immutetur, sicut supra diximus subsistentiam actualem a substantia distingui e natura rei. Quod autem inhaerentia proprie dicta, quae est actualis, diversa sit ab accidentis essentia, ex eo liquet, quod ratio accidentis posita sit in eo quod sit forma subjecti completi seu totius compositi actu existentis; ex quo aliud sequitur, nempe quod non possunt naturaliter existere, nisi in subjecto per se completo; hoc autem modo existere nihil aliud est quam inhaerere. Ex quo intelligis inhaerentiam non esse rationem formalem accidentis, sed modum existendi ipsius naturalem.

Posterior difficultas est : quemnam modum existendi sortiantur accidentia, cum virtute divina separantur a subjecto, existuntque separata; neque enim illis tunc competit inhaerentia; neque tamen illis potest competere subsistentia vel existentia per se, quae solius substantiae propria est. Respondemus igitur accidentia separata alio modo existere quam conjuncta, non quidem positive, sed negative quatenus carent actuali inhaerentia quam habebant antequam separarentur. Existunt quidem realiter ut antea, sed non actu inhaerent, neque tamen per se subsistunt, sed virtute divina fulciuntur. Quemadmodum anima rationalis dum est in corpore, habet actum quemdam seu modum actualem informandi; cum autem a corpore separatur, illum deperdit, incipitque alio modo esse non quidem positive, sed negative, eo quod non amplius actu informet corpus. Idem dici potest de oculo qui alio modo se habet postquam excaecatus est quam antea, non quidem positive, sed negative. Sicque accidens separatum nec est in se, nec se sustentat, nec in alio tanquam in subjecto vel termino, sed ab alio vel per aliud a quo sustentatur seu conservatur. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, IV, 45-47.

Un accident peut être le sujet d'un autre accident. III, 355, 15-17.

5. « Dico primo, quamvis non possit omne accidens in alio accidente proxime inhaerere, aliquibus tamen accidentibus id potest convenire.

Prior pars nota est, quia cum tota collectio accidentium debeat necessario inhaerere substantiae, necesse est ut aliquod accidens immediate substantiae inhaereat ; non enim potest inter substantiam et accidens medium inveniri...

Posterior pars probatur... inductione in accidentibus corporeis; nam omnia insunt substantiae, media quantitate, ut omnes Philosophi docent, et videtur probare experientia, nam albedo in superficie extenditur; et calor similiter, cum diffunditur per corpus, in quantitate ejus extenditur. »

Suarez, *Met. disp.*, 14, 4, 6-7.

Il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce. VI, 2, 31-3, 2.

6. « Quinta est [Scil : *substantiae proprietas*] non suscipere magis et minus, seu non posse praedicari secundum magis et minus, uti solent quaedam accidentia, verbi gratia : calor, frigus, etc., praedicantur in concreto de suis subjectis secundum magis et minus ; unde unum dicitur magis aut minus calidum, magis aut minus frigidum, quam alterum. Quod ex eo provenit quod illa accidentia secundum suam entitatem magis aut minus participentur a suis subjectis ; verbi gratia, calor, secundum entitatem caloris, plus aut minus participatur ab uno quam ab alio ; unde dicimus plus caloris, esse in uno quam in alio. Hoc autem de substantia dici non potest, cujus entitas secundum participationem est indivisibilis. Neque enim humana natura secundum suam ipsius entitatem plus ab uno individuo participatur quam ab altero ; absurde enim loqueretur qui diceret plus esse humanae naturae in Petro quam in Paulo. Quo fit ut unus non dicatur magis homo quam alius, licet unus praestantior altero possit esse, quod secundum qualitatem vel operationem accipiendum est, non vero secundum naturae entitatem : sic enim unus altero ingeniosior, nobilior, doctior, fortior, etc., esse ac dici potest. »

É. a S^to Paulo, *Sum. phil.*, I, 102-103.

ACCRETIO

Accretio duplex ; viventium et non viventium. XI, 596, 1-598, 16. V. art. 508.

ACTE

Acte, au sens d'accident. VII, 175, 6-7. VII, 175, 27-176, 1. VII, 176, 5-6. V, art. Accident.

Acte, au sens de forme. II, 210, 15-16. V. art. Forme.

Acte premier et acte second. III, 369, 8-370, 2. V, art. 8, 392 et 509.

« ... Actus corporeos et actus cogitativos. » VII, 176, 9-29, passim.

7. « Unde possumus actionem dividere. Primo in duo genera subalterna nempe in actionem animae, et actionem corporis. Actionem animae vocamus quamcumque actionem, cujus principium primum est anima, vel aliqua substantia immaterialis, ut includantur etiam actiones angelorum ; actiones corporis vocamus eas, quarum primum principium non est anima, ut anima. »

Toletus, *In univ. log.*, Categ. cap. x, qu. 2.

[L'emploi du terme *actus* par Descartes et *actio* par Tolet ne doivent par arrêter dans le rapprochement de ces textes. Ces deux

termes ont une partie de leur signification qui leur est commune ; l'acte désigne la présence de l'action.]

ACTION

Action. II, 39, 15. II, 41, 24-26. II, 42, 5 et 12. II, 143, 4. II, 204, 5-10. II, 214, 22. II, 363, 5. II, 518, 16. III, 124, 3. III, 315, 4, 6 et 17. III, 374, 24. III, 423, 11. III, 455, 13-19. III, 506, passim. VI, 86, 5-8. VI, 148, 2 et 3. VI, 159, 26. VI, 160, 2 et 13. VI, 197, 2. VI, 234, 22. X, 7, 15. X, 368, 10.

Action et passion. II, 41, 13. III, 372, 11-15. III, 373, 19-25. VII, 79, 7 et 10. XI, 327-344, passim. XI, 359, 18-19.

Action et passion sont une seule et même chose. Ce qui est passion au regard d'un sujet est action pour un autre. III, 428, 17-22. XI, 327, 7-8. XI, 328, 5-13. XI, 328, 20-22.

Dans les choses corporelles action et passion ne sont que le mouvement local et dans les choses immatérielles, action et passion signifient quelque chose d'analogue au mouvement. III, 454, 1-455, 1.

8. *Quid sit actio secundum rationem praedicamentalem, juxta utramque opinionem.*

« Actio est forma secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur. Ad quod intelligendum sciendum, quod duplex est actio : una quae vocatur actio immanens, ut calere ; alia quae dicitur transiens, ut calefacere. Actio im manens non est causa effectiva rei ut sit in actu, sed est idem quod esse in actu : calere enim idem est quod esse in actu caloris : et secundum talem actionem dicitur agere aliquid, quod est formaliter tale, sicut calor facit seu agit formaliter calidum illud in quo est : calere enim comparatur ad calorem sicut actus secundus ad primum. Notandum quod actus primus et secundus potest dici tripliciter. Uno modo sic, quod actus primus sit forma aliqua, et actus secundus sit actio transiens, differens realiter ab ea ; sicut se habet calor ignis, et ejus calefactio : et isto modo calere non est actus secundus caloris. Secundo modo dicitur actus primus forma quae subditur, et actus ei inhaerens dicitur actus secundus, ut sunt superficies et calor : nec etiam isto modo calere est actus secundus caloris. Tertio modo dicitur actus primus et secundus, secundum quod unus et idem actus potest accipi ut consideratur in se, et prout consideratur ut alicujus habentis ipsum actualiter : sicut consideratur calor ut est quaedam forma in se : calere vero importat eamdem formam in habitudine ad aliquod habens ; quia calere est habere calorem vel esse in actu caloris. Similiter intelligere: et sentire sunt actiones immanentes, quia dicunt actum intelligendi, vel sentiendi esse actu in intelligente vel sentiente. Haec autem actio immanens non est directe in praedicamento actionis ; ideo de ipsa satis dictum sit. Secunda vero actio, quae dicitur transiens, facit praedicamentum actionis. Notandum, quod ut habetur 3 Physicorum, actioet passio et motus sunt una et eadem res ; unde calefactio nihil aliud est quam calor ut est in fluxu, prout scilicet est actus existentis in potentia : quod idem est quod motus. Verbi gratia, dato quod aqua calefieret

ab igne, certum est quod in ea esset aliquis calor causatus a calore ignis : qui calor quantum ad esse suum consideratus, est forma quae est qualitas in tertia specie qualitatis ; secundum autem quod est in fluxu, scilicet quia magis et magis participatur in aqua, dicitur motus ; secundum autem quod denominat ignem calefacientem, dicitur actio : nam ignis secundum eum dicitur calefaciens juxta primam opinionem. Et secundum quod habet respectum ad ignem ut ad causam efficientem, est actio juxta secundam opinionem, et dicitur calefactio actio. Calefactio vero passio dicitur, ut denominat, vel importat respectum ad aliquod recipiens in comparatione ad id a quo recipit : unde ratio actionis prout est praedicamentum, consistit in hoc, quod actio dicit formam in motu vel mutatione ut est a causa efficiente. Unde causa efficiens, quam denominat, vel ad quam habet respectum, est de ratione actionis. Nec propter hoc sequitur quod actio, quamvis sit eadem fundamentaliter cum calore, sit in eodem praedicamento cum calefactione, ut est passio. Sicut etiam supradictum est in praedicamento relationis licet similitudo sit eadem res cum albedine ; tamen quia similitudo importat aliquid aliud, quod non importat albedo, scilicet terminum ad quem, est in alio praedicamento quam sit albedo. Sic in proposito ; licet calefactio ut est actio dicat calorem in motu ; quia tamen dicitur actio ut denominat agens, juxta primam opinionem, vel dicit respectum ad agens, juxta secundam opinionem, ad quod non habet respectum calor, nec calefactio ut est passio ; ideo calefactio actio est in alio praedicamento quam calor vel calefactio passio. Ex his patet descriptio actionis supraposita, scilicet : Actio est forma secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur. Est enim forma, quae est in motu seu in mutatione, secundum quam dicimur seu denominamur agentes, juxta primam opinionem ; vel quae habet respectum ad nos qui agimus, sicut ad causam efficientem, scilicet quia agimus in rem quae subjicitur, id est, in rem quae patitur, juxta secundam opinionem. Et sic patet quid est actio. »

Saint Thomas, *Sum. log.*, VI, 2.

9. « Solet communiter dici motum tribus modis spectari posse ; primo, ut est ab alio, et sic vocari actionem ; secundo, ut in aliquo accipitur, et sic esse passionem ; tertio ut est ipsa forma, seu terminus in fieri, seu fieri ipsius formae, seu fluxus tendens in perfectionem formae, et sic habere rationem motus, distinguique formaliter tam ab actione quam a passione...

Quocirca comparari censentur actio et passio ad motum tanquam duo modi formaliter diversi ad unum quasi materiale subjectum quod afficiunt ; quod plane significat Arist. his verbis : « Omnino autem neque doctio proprie idem est quod disciplina, neque actio idem quod passio, sed motus cui haec insunt, nam hujus in hoc, et hujus esse actum ad hoc, diversum est ratione. » Unde qui putant actionem et passionem esse modos ex natura rei distinctos inter se, consequenter existimant eodem modo distingui a motu ; qui autem solam distinctionem rationis ponunt inter actionem et passionem, similem ponunt inter passionem et motum ; sed utrique conveniunt quod actionem et passionem condistinguunt ut modos inter se diversos, a motu autem tanquam a re materiali quae ab eis modificatur.

. . . .

Haec quidem argumenta posteriori loco facta videntur in re ipsa convincere quod intendunt ; ne tamen videamur deserere communem loquendi

modum sine ulla explicatione, sequentibus assertionibus videtur haec controversia definienda. Primo enim dicendum est passionem et motum non distingui actualiter a parte rei, nec realiter, neque ex natura rei seu modaliter. Hoc probant apertissime omnia quae diximus. Et a fortiori etiam probari potest ex dictis superiori sectione de actione et passione, nam minus inter se distinguuntur passio et motus quam actio et passio, sed actio et passio non distinguuntur actu ex natura rei ; ergo.

Secundo dicendum est, passionem et motum, proprie et complete sumptam, secundum positivas rationes formales, non distingui etiam ratione ratiocinata, sed appellatione tantum.

Suarez, *Met. disp.*, 48, 2. 2-3 et 12-13.

10. « Actio et passio ita conjunguntur realiter in uno motu seu mutatione, ut nec actio a passione, nec passio ab actione separabilis sit... Quia repugnat passionem fieri in aliquo subjecto, quin ab aliquo agente procedat, quia non potest esse effectus sine causa, hoc autem ipso quod ab agente procedit, invenitur in illa mutatione vera ratio actionis... E converso etiam non potest esse actio ex subjecto quin hoc ipso inferat passionem, nam si ex subjecto fit, in subjecto recipitur terminus ejus et in eodem fit ; ergo est passio et receptio ex parte talis subjecti ; sunt ergo omnino inseparabilis passio et talis actio ».

Suarez, *Met. disp.*, 48, 1, 9.

Action naturelle. III, 506, 8, 14 et 17-18.

11. « Superest secundo ut de ipsius actionis speciebus dicamus. Et quidem hoc nomen Actio, aliquando ab Aristotele pro operatione immanente, id est, non transeunte in materiam exteriorem usurpatur ; ad differentiam illius quod est facere, quod significat operationem transeuntem... Aliquando pro actione solum humana sumitur, ut patet 1 magn. moral. c. 11, inquit, nullum inanimatorum, nec animatorum, uno homine excepto, dicimus agere. Aliquando sumitur pro actione naturali, quae proprie secundum qualitates fit. »

Toletus, *In univ. Arist. log.*, Categ. cap. 10, qu. 2.

Nihil agere in seipsum. VII, 366, 22-367, 9.

12. « Omne autem movens seipsum... dividitur in duo quorum unum est movens, aliud vero motum. »

Saint Thomas, *De gen. et corr.*, Lib. I, cap. 6, lect. 17.

ACTUEL

Actu distinctus, divisus, infinitus. I, 421, 18-19. I, 422, 6. II, 367, 9. II, 384, 6-9. III, 64, 16. V, art. Puissance. Matière. Infini.

ADMIRATION

L'admiration est une passion. IV, 409, 20-28. V, art. Passion.

AFFECTIO

Affectio synonyme de qualitas. V, 341, 24. VII, 8, 20. VIII, 22, 28. VIII, 52, 27. VIII, 316, 9.
Voir art. Qualité.

AFFECTUS

Affectus. Affection, au sens de : Passion. III, 66, 10. V, 344, 20. V, 347. 8. VII, 9, 11. VII, 74, 25-27. VIII, 32, 10.
Le siège en est-il dans le cerveau ou dans le cœur ? III, 373, 9-14.
Nous les éprouvons dans le corps. VII, 76, 3.
Cf. sur tous ces points, art. : Passion.

13. « Sed contra est quod Augustinus dicit in 9 de Civ. Dei, cap. 4, in princ., quod *motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero,* pertubationes, *quidam* affectiones *vel* affectus, *quidam vero, sicut in Græco habetur, expressius* passiones *vocant.* Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. »

Saint Thomas, *Sum. Theol.* 1ª 2ªᵉ, 22, 2.

AIR

L'air est pesant en dépit des péripatéticiens. III, 656, 1-2.

14. « Gravitates aquae et terrae, levitates ignis et aeris specie differunt. »

Toletus, *De gen. et corr.*, Lib, II, cap. 3, qu. 7, art. 2.

Tous les philosophes assurent avec raison que l'air est plus rare que la terre. XI, 22, 24-26.

15. « Cum enim inferiora elementa ex superioribus fiunt, ut ex igne aer, ex aere aqua, ex aqua terra, condensatio est ; cum vero e contra ex inferioribus superiora, rarefactio est : et hoc satis est experientia compertum. Videmus enim fumum ex ligno procedentem, et vapores aquae multo majorem locum occupare. »

Toletus, *Physic.*, Lib. IV, cap. 9, tex. 87, qu. 12.

L'air qui suit ou précède un ballon n'aide pas à le faire rebondir. C'est une imagination de l'École. I, 107, 26-31. I, 117, 19-21. III, 12, 4-6.

16. « Imprimit ergo motor violentus lapidi solum motum, quod quidem fit dum tangit ipsum ; sed quia aer est susceptibilior talis impressionis, tum quia est subtilior, tum quia est quodammodo levis, velocius movetur per impressionem violenti motoris quam lapis ; et sic desinente violento motore aer ab eo motus ulterius propellit lapidem, et etiam aerem conjunctum, qui etiam movet lapidem ulterius, et hoc fit quousque durat impressio primi motoris violenti, ut in 8. Phy. »

Saint Thomas, *De coelo*, Lib. III, lect. 7.

ALCHIMIE

Promesses des alchimistes. Sophistication des métaux. I, 216, 7-14. VI, 9, 13.

De auro arte chymica faciendo. VIII, 2ª, 353, 12-13.

17. *Num Chymicae artis industria verum aurum efficit?* « Auri sacra fames, ut aurum inveniret, Chymicam excogitavit, artem naturae vel aemulam vel invidam, quae aurum progignere studet, quod terra a se progenitum gremio cohibet, ne, si pariat, non tam aurum fundat quam venenum luxuriae et avaritiae. Haec igitur ars, num verum atque omni ex parte probatum aurum efficiat, in controversia est.

Efficiat, inquam, non vi sua; sic enim non posse, ex iis quae superius disputata sunt, constat; sed applicando naturalia activa passivis, hoc est adhibendo variam permixtionem et temperiem sulphuri et argento vivo, quam perhibent communem esse materiam argento et auro, caeterisque metallis procreandis.....

In hac controversia D. Tho. 2 sentent. d. 7, q. 3, a. 1, et de pot. q. 6, a. 1. Aegid. in 3 quodlib. q. 8, post Averroem in paraphrasi ad primum librum de generatione animalium, et Avicennam in suis commentariis Meteor. et Hastem nobilem Philosophum, arbitrati sunt, aurum chymicum non esse verum, sed fucatum.

. . . .

Nihilominus sententia nostra est : etsi perdifficile sit, chymicae rationis artificio verum aurum producere, non videri tamen id omnino impossibile judicandum. Hujus assertionis priorem partem suadet experientia. Posteriorem approbat D. Thomas 2ª 2ªᵉ, qu. 77, ar. 2, aliique e junioribus Philosophis non pauci. Qui eo potissimum ducuntur argumento, quod, cum ars aemula imitatrixque naturae sit, non apparet, cur naturam in efformando vero auro imitari non possit, quam saepe aliis in rebus, quae operosiores videbantur, ad unum expressit. Constat enim, quaedam animalia artis industria progigni, ut apes ventribus boum recentibus cum fimo obrutis, vel juvencorum corpore exanimato, bufones, elixatura anatis sub dio positae, et id genus complura.

Praeterea : angeli naturali cognitone perspectum habent, quàm materiam, quam etiam qualitatum temperationem veri auri generatio requirat. Igitur si omnia invicem rite componant, et tempestive applicent, observato etiam ad id astrorum influxu, legitimum aurum proferent, sicuti et veros serpentes. Quare potest legitimum aurum arte confici. Quod si quis respondeat, posse quidem, sed non hominum arte, de qua nostra disceptatio est, contra id objicimus, quia nihil omnino convincit, ejus artis peritiam adeo supra humani ingenii captum esse, ut neutiquam ad homines pervenire pose judicanda sit.

Nec sane refert quod ea nunc fortasse lateat, neque hactenus ex fornace chymico verum aurum prodierit, cum multa in dies hominum solertià et industrià inveniantur, superioribus seculis ignota, ut usus tormentarii pulveris, et pyxidis nauticae, ars typographica, artificium separandi aurum ab argento, sacchari ex arundinibus excoquendi, miscendi specula plana vitrea. Etsi ex

his quaedam non tam recens inventa, quam postliminio in usum revocata esse nonnulli putent.

Quare non videtur existimandum, confectionem veri auri per Alchymiam omnino impossibilem esse, licet perquam difficilis sit.

. . . . .

Illud tandem in hac disceptatione monendum censuimus : Chymicam prout nunc se habet, ac interim, dum certioribus veri auri a se confecti experimentis artificium non probat, noxiam perniciosamque judicandam [c'est pourquoi Descartes la classe parmi les « mauvaises doctrines » (VI, 9, 10-11) et c'est aussi pourquoi il donne la raison qui, à ses yeux, justifie l'étude qu'il en a faite. VI, 6, 13-16] ac proinde nequaquam exercendam ; tum ne fucatum, minusve perfectum aurum pro legitimo et naturali divendat, tum ne fornaculae promittendo lucra decipiant. »

Conimb., *Phys.*, 2, 1, 7, 2.

ALTÉRATION

Altération. III, 67, 22 et 23. III, 68, 6.

Ateratio simplex est illa quae non mutat formam subjecti, ut calefactio in ligno ; generatio vero, quae mutat formam, ut ignitio. III, 461, 15-17.

18. « Quoniam igitur de alteratione quae generationem et interitum praeit disserere statuimus, a multiplicitate et notione verbi ordiemur. Alteratio ut constat ex iis quae tradita sunt ab Aristotele lib. 7 Physic. cap. 2, text. 12 et lib. 2 de anima cap. 5, text. 51 et 58 aliisque locis, bifariam sumitur. Uno modo secundum laxiorem significatum comprehendentem tam proprias et germanas quam improprias et translatitias alterationes ; atque ita alterari dicimus elementa, non solum dum qualitatibus inter se contrariis immutantur, sed etiam dum solari luce perfunduntur, et animam cum intelligit, aut sentit, aliamve ejusmodi affectionem recipit ; sicque alterationis nomen usurpavit Aristoteles 8 Physicae Auscultationis lib. cap. 3 text. 26 ; cum scripsit animum opinando, imaginandoque, alterationis motum subire ; sic etiam Plato interdum animi affectus alterationes appellat.

Secundo accipitur alteratio minus ample, magisque ad proprium usum et consuetudinem Philosophorum, pro mutatione tantum successiva quae fertur in qualitatem subjectam sensibus, contrarium habentem, ut mox enucleatius explicabitur. Hoc posteriori modo de alteratione locutus est Aristoteles primo libro de Coelo cap. 3, text. 20, ubi ostendit corpus coeleste alteratione vacare, ejusdemque rei esse alterationem et interitum admittere ; atque in eodem sensu disseruit superioribus hujusce libri capitibus de alteratione, e cujus doctrina definitio haec colligi potest : alteratio est motus ad qualitatem sensibilem, mediam aut extremam. Exempli gratia calefactio aquae est alteratio quia est motus ad calorem, qui est qualitas sensibilis, hoc est, per se movens sensum, et est qualitas extrema, quia calor et frigus sunt duo extrema contraria. Non requiritur tamen ad rationem alterationis, ut semper in alterum contrariorum extremum tendat ; sat enim est, si vel feratur in extremum, ut in colorem, aut albedinem ; vel in medium, ut in colorem caeruleum qui inter candorem et nigredinem medium obtinet.

Porro in hac definitione vicem generis habet motus; caetera locum differentiae. Dicitur motus, ad excludendas mutationes instantaneas, et universius quidquid non est motus, seu mutatio continue facta. Additur ad qualitatem, ut rejiciatur verbi gratia, accretio cujus terminus est quantitas et alii motus qui non versantur in qualitatibus. Sensibilem ut removeantur mutationes continuae, quibus interdum nonnullae qualitates sensui nequaquam obnoxiae augescunt; ut cum quis habitum justitiae intendit, adhibente voluntate per continuam successionem majorem ac majorem conatum. Quod enim talis acquisitio continua, atque adeo motus, etsi non Physicus, in iis habitibus comparandis dari queat, ostendimus lib. 3 Physicorum cap. 2 quaest. 1 art. 2. Denique adjicitur, mediam vel extreman, ut secludantur motus, quibus qualitates sensibiles, expertes tamen contrarietatis, acquiruntur; cujusmodi est illuminatio qua corpus lucidum aliud corpus illuminat, dum ad ipsum continua latione appropinquat, in eoque lumen continue auget. Non enim haec luminis productio alteratio proprie vocatur, quia lumen neque contrarium extremum, neque medium est. Ideo autem sola alteratio hac definitione comprehensa, alteratio proprie censetur, quia illa, cui traditae in ea conditiones competunt, in solis rebus generationem subeuntibus invenitur. Propria vero alteratio, ut scripsit Aristoteles lib. 7 Physicorum cap. 3 text. 16 et cap. 1 hujus libri text. 1 generationis comes est, viaque ad illam. Neque officit quod non omnem alterationen subsequatur generatio; sat enim est illam ad hanc naturae praescripto atque instituto tanquam ad finem ordinari, adeo ut hac sublata illam funditus tolli necesse sit, docente Aristotele loco proxime citato. Nimirum, ut caeteras omittamus rationes, quia (sicuti idem Aristoteles hoc in lib. cap. 7 text. 51 inquit) omne agens nititur sibi passum assimilare; non redditur autem passum perfecte simile, nisi assequatur formam substantialem eamdem specie cum forma agentis, si agens univocum sit. Quare cum ejusmodi forma generatione inducatur, consequens est, ut alteratio pro fine habeat generationem quo dempto cesset; non enim natura media adhibet ad finem impossibilem.

.....Differunt... [Scil: alteratio et generatio] ratione terminorum ad quos tendunt, quia terminus ad quem alterationis est qualitas, generationis vero substantia. Unde per generationem tribuitur rei genitae esse simpliciter, per alterationem esse secundum quid, quia nimirum res per substantiam habet esse absolute, per qualitatem esse tale, ut esse calidum. Hinc fit ut generatio longe sit praestantior alteratione, quandoquidem, ut advertit D. Thom. 1 p. quaest. 45, art. 1..... mutationis excellentia dignitate termini ad quem aestimatur, at substantia dignior est qualitate. »

CONIMB., *De gen. et corr.*, I, 4, 1, 1 et 2.

AME

Ame. Anima. Passim. III, 691, 14-16. III, 692, 7-10. III, 693, 25. III, 694, 15-21. V, 223, 6-13. VII, 26, 21-22. VII, 27, 2. VII, 131, 2. VII, 136, 12. VII, 161, 24-27. VII, 355, 8-10 et 27-28. VII, 386, 24-26.

19. « Est autem ab Aristotele tradita duplex animae definitio, altera in ordine ad naturam, in hunc modum : anima est actus corporis naturalis or-

ganici potestate vitam habentis. Altera in ordine ad operationem, hoc modo : anima est id quo primo vivimus, sentimus et intelligimus. »

E. A Sto Paulo, *Sum. phil.*, III, 257.

Puissances de l'âme. X, 14, 2-3.

20. « Porro in hoc capite generalem quamdam potentiarum animae comprehensionem tradit [Scil. Aristoteles], speciatim de eisdem in progressu acturus. Enumerat ergo animae potentias ad quas caeterae revocantur, scilicet vim nutriendi appetendi, sentiendi, loco movendi, intelligendi. Ex quibus sola prima plantis convenit, secunda et tertia omnibus animantibus, quarta perfectis tantum, quinta soli homini. »

Conimb., *De anima*, 2, 3, text. 27, explan.

Ame raisonable. Anima rationalis. I, 414, 8. I, 415, 8-9. I, 523, 26. III, 371, 9, 19, 23 et 30. III, 372, 6. V, 110, 2. VI, 46, 5 et 24. VII, 26, 7. VII, 27, 7. VIII, 2a, 346, 18-19 et 347, 5. X, 505, 11-12. XI, 131, 27. XI, 364, 21-22 et 25.

« ...anima sensitiva... » « ...partie sensitive de l'âme... » I, 415, 9. I, 523, 27. III. 249, 1-2. III, 370, 14-18. III, 371, 17 et 27. III, 372, 3. VI, 46, 5. VII, 26, 6. VII, 27, 5. VII, 351, 20. XI, 202, 21. XI, 364, 20-21 et 24-25. XI, 379, 9.

Ame locomotrice. III, 371, 17, 18, 19 et 25-26. VII, 26, 6. VII, 27, 3. VII, 229, 26-230, 1. VII, 351, 20. XI, 202, 21-22. XI, 329, 11-330, 18.

21. « Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 27 : *Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.*

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animae, quae numerata sunt : tres vero dicuntur animae ; quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et hujus diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale ; et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem ; et talis est operatio animae sensibilis ; quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliae hujusmodi qualitates corporeae, requirantur ad operationem sensus ; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animae est quae fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio ; hujusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco, hoc enim commune est omnibus operationibus animae. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum ; et talis est operatio

animae vegetabilis. Digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in 2 de Anima, text. 50.

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3, ad 4. Objectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiae objectum est solum corpus animae unitum ; et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum ; non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei conjunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ conjungi, et in anima esse per suam similitudinem ; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile ; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem : et secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animae : unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione ; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundum locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quaedam vero sunt quae supra hoc habent *motivum secundum locum*, ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam ; et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quærere possint. Quaedam vero viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium : quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in 2 de Anima, text. 27. »

SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, 1, 78, 1.

« ... Anima vegetativa... ». Ame végétative. I, 523, 27. III, 122, 24-27. III, 370, 14-18. III, 371, 16, 20, 25 et 26. III, 372, 1. VI, 46, 6 VII, 356, 6-13. XI, 202, 21. XI, 224, 29-225, 1. XI, 225, 17-21.

Ame nutritive. VII, 26, 6. VII, 27, 3. VII, 229, 25. VII, 351, 20 et 23. VII, 356, 6-13. VII, 477, 14-17. X. 13, 11-13. XI, 202, 21-22.

De anima vegetativa, et ejus potentiis.

22. « Advertendum tamen prius, quod dicitur anima vegetabilis a vego-

tando, sive vivificando. Vivere enim, ut 2 de Anima habetur, dupliciter accipitur. Uno modo vivere est actus primus ipsius viventis ; et secundum hoc vivere idem est quod habere vitam, vel vivum esse : et sic vivere viventibus est esse, ut dicitur 2 de Anima. Alio modo dicitur vivere, uti vita, vel exercere opera vitae. Vivere primo modo dictum est ab anima vegetativa prout est forma substantialis et actus corporis ; sed secundo modo acceptum, est a vegetativo prout est potentia. Loquendo ergo de vegetativo ut est potentia, dicit Philosophus, 2 de Anima, quod ejus operationes sunt generare, alimento uti, et augmentum. Sicut enim dictum est, potentia vegetativa habet pro objecto corpus in quo est : ad quod corpus tria sunt necessaria. Unum est, quod habeat esse : et ad hoc ordinatur generativa. Aliud est, quod habeat esse perfectum : et ad hoc ordinatur augmentativa. Aliud est, quod in statu debito conservetur : et ad hoc ordinatur nutritiva. Inter istas autem potentias generativa est nobilior, ut dicitur 2 de Anima : quia nutritiva et augmentativa deserviunt generativæ, nutritiva vero augmentativae. Item, quia generativa exercet suam operationem quodammodo in corpus exterius, quia non generat corpus in quo est, sed aliud, magis accedit ad operationem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores. Nutritiva, quae est principium conservationis viventium per restaurationem deperditi, habet quatuor vires, quae naturales appellantur : scilicet attractivam, quae attrahit alimentum nutritivum corporis ; retentivam, quae illud retinet donec digeratur ; digestivam, quae illud digerit quod attractiva attraxit et retentiva retinuit ; expulsivam, quae residuum ex nutrimento superfluum expellit. Hae per quatuor qualitates primas operantur : attractiva enim operatur per calidum et siccum ; retentiva per frigidum et siccum ; digestiva per calidum et humidum : expulsiva per frigidum et humidum. Vis vero augmentativa est principium incrementi corporis, et perfectionis debitae quantitatis. Vis autem generativa est principium producendi de se tale quale ipsum est, ut ex homine hominem, plantam ex planta. Haec vis generativa habet tres vires, secundum Avicennam. Prima est seminativa, quae in masculis et feminis semen generat. Secunda est immutativa, quae virtutes quae sunt in seminibus permiscet contemperando, secundum quod complexioni cujuslibet membri corporis formandi convenit. Tertia est formativa, quae ex permixtis seminibus membra format et configurat. »

Saint Thomas, *De potentiis animae*. Cap. 2.

On a cru à tort que l'âme donne la chaleur au corps. Chaleur vitale. II, 65, 7. II, 66, 15. III, 66, 29-30. XI, 329, 11-330, 18.

De generali instrumento facultatum animae vegetantis, nempe calore naturali.

23. « ... Est igitur a natura cuique viventi insitus calor, quem propterea nativum seu naturalem vocant, quod non tantum vitae ipsius fomentum, verum etiam omnis vitalis operationis, nutritionis nempe, accretionis et procreationis generale instrumentum est, ita ut ipso pereunte omnis ejusmodi operatio intermoriatur. Quare mortem definit Aristoteles, 5 Polit. cap. 8 : extinctionem caloris nativi in humido. Et licet eum ab igneo calore natura seu specie minime differre arbitremur, sunt tamen accidentariae quaenam inter utrumque differentiae satis insignes, quae ex diversitate principiorum substantialium, quorum illi calores sunt instrumenta, nascuntur. Illa enim,

nempe elementaris, ab elementis et praesertim ab igne ut a caloris fonte derivatus, acerrima vi pollet, noxius et lethificus cuncta exsiccat, urit, absumit, et in cineres redigit; hic vero ab anima et coelesti influxu oriundus, temperatus est, salutaris et beneficus, cujus ope viventia gignuntur, aluntur, crescunt et operantur; illum siccitas acuit, hunc vero temperat humiditas, quam ipsi in viventibus natura comitem adjunxit. »

E. A Sto Paulo. *Sum. phil.*, III, 293-294.

Si nos parents sont les auteurs de notre âme? VII, 50, 27-28. VII, 425, 27-426, 1.

Utrum anima intellectiva causetur ex semine ?

24. « ... Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm. cap. 14 quod animae rationales non seminantur per coitum.

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione, in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. Et ideo Philosophus in lib. 2 de Gener. Anim. cap. 3, dicit : *Relinquitur intellectum solum deforis advenire*. Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, quaest. 75 art. 2. et ita sibi debetur esse et fieri et cum est immaterialis substantia non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 118, 2.

J'imaginais l'âme : « instar venti, vel ignis, vel aetheris, quod crassioribus mei partibus esset infusum ». VII, 26, 8-11. VII, 27, 20-22. VII, 351, 17-18. VII, 352, 27-353, 7. VII, 355, 8-10. VII, 386, 24-26.

25. « Quarta conclusio sit : anima intellectiva est spiritus sive substantia spiritalis. Haec conclusio est contra multos antiquitatis Philosophos, qui nostrum animum corpus esse dixerunt, ut Zeno ignem; Anaximander, Anaximenes et Anaxagoras aerem, eosque forte Varro secutus est, qui, referente Lactantio Firmiano libro de opificio Dei, ita scripsit : Anima est aer conceptus ore, defervefactus in pulmone, tepefactus in corde, diffusus in corpus. Hippasus quoque et Parmenides animam igneam fecere; Empedocles sanguinem, Critias ex sanguine et humore compositam : quos forte Latinus Poeta imitatur, cum, inquit, purpuream vomit ille animam. »

Conimb., *De anima*, 2, 1, 1, 6.

L'habitude de se servir des sens et de recourir à l'imagination conduit à considérer l'âme comme corporelle. III, 666, 6-15. III, 692, 3-20. VII, 28. 15-19. VIII, 37, 9-19.

26. « Quidam namque antiqui Philosophi dixerunt nullam substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias esse corporeas, in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur (in libro Confess.) ... Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quae solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quae solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt. »

SAINT THOMAS, *De pot.*, 6, 6.

27. « Demonstratum a nobis fuit, animam esse substantiam : proximum est ut quaenam substantia sit videamus. Philosophorum nonnulli elementis mundi inhaerentes, cum ultra materiam, et ea, quae sub sensus cadunt, mentis aciem efferre non possent, in eo errore versati fuerunt, ut praeter materiam et corpus nihil substantiae dari crederent, qui proinde animam a corpore et materia nullo discrimine separabant. Contra hos sit tertia conclusio communi aliorum auctorum assensu comprobata, ac plane vera : Anima neque materia est neque corpus. »

CONIMB., *De Anima*, II, 1, 1, 5.

L'âme est immatérielle parce qu'indivisible. IV, 120, 16-20. VII, 13, 19-25. VII, 85, 30-86, 1. VII, 520, 10-23.

L'âme est indivisible, XI, 351, 16-21.

« ... Anima rationalis indivisibilis est.... ». I, 523, 26-27.

28. « Non recte quoque sentiunt Jandunus quaest. 5 lib. 3 hujus operis et Pomponatius lib. 1 de nutritione, cap. 11 aientes sola fide teneri animam rationalem indivisibilem esse. Namque ut physicis rationibus concludi potest eam incorpoream esse, spiritualemque substantiam, uti superius ostendimus, esseque immortalem, ut suo loco patebit, ita eamdem insectilem atque inextensam esse argumentis a natura ipsa petitis convinci potest. »

CONIMB., *De anima*, 2, 1, 8, 1.

29. « ... licet omnes spiritales substantiae indivisibiles sint, non licere tamen reciprocare, ita ut omnes etiam substantiae indivisibiles spiritales censeantur. Ea enim tantummodo spiritalis substantia dicitur, quae ita insectilis est, ut immaterialis sit, hoc est extra materiam cohaerere possit. A quo cum omnes formae, excepta rationali longe absint, fit ut nullo modo spiritales substantiae appellari debeant. »

Ibid., 3.

Romano-Catholico non licet dicere animam in homine esse triplicem. III, 369, 4-7. III, 371, 12, 14. III, 375, 5. XI, 355, 16-21.

30. « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae

formae, homo non erit unum ens, sed plura ; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum.

Item, Ad haec redibit prædictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, quum sit extra essentiam ejus ; quaelibet etiam forma substantialis facit ens completum in genere substantiae ; facit enim ens actu, et hoc aliquid ; quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Quum igitur anima nutritiva sit forma substantialis (vivum enim substantialiter de homine prædicatur et de animali), sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva ; et sic neque animal neque homo simpliciter significabit unum neque aliquod genus neque species in praedicamento substantiae.

Amplius, si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria ; est enim tres animae, vel saltem duae. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali (nam per animam sensitivam aliquid est animal), et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quæ quum sint inconvenentia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

Huic autem consonat quod dicitur in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus : « Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii disputatores Syrorum scribunt : unam animalem, qua animetur corpus, et quae immixta sit sanguini ; et alteram spiritualem, quae rationem ministrat. Sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, 2, 68.

« Respondeo mentes humanas a corpore separatas sensum proprie dictum non habere... » V, 402, 6-7.

Anima separabilis. Anima separata. I, 339, 27. VII, 352, 20-21. VII, 425, 26-27.

31. « Manifestum est ergo quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subjecto ; sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiae sensitivae manent in anima separata solum sicut in radice.

Saint Thomas, *De anima*, 19. Ad Resp.

« ... Illorum errores qui animam mundi universalem aut quid simile imaginantur... ». III, 503, 3-4.

32. « Quoniam Aristoteles... docuit corpora coelestia non moveri ab

anima, disquirendum... est, num illa animata sint. Chaldaei, qui ingeniorum solertia in Assyria prae caeteris floruerunt, et Astrologiam putantur invenisse, animata esse praedicabant. Idem opinati sunt, Platone teste et defensore in Cratylo et Epimonide omnes fere veteris Physiologiae principes, tam Graeci quam Ægyptii, quorum alii mundum magnum quoddam animal esse, omnesque ejus partes una et eadem anima praeditas esse putabant..... Denique ut rationes alias omittamus, quod hujusmodi anima non detur, hunc in modum convinci potest. Namque aut illa in naturalium rerum compositionem venit aut non. Si detur primum, jam nullum ens naturale erit unum per se, utpote ex multis formis conflatum ; si posterius, non igitur ea anima vitales rerum Physicarum actiones obiit, siquidem omnis vitae actio, ut communis Philosophantium schola tuetur, ab interno principio oritur. »

Conimb., *De Coelo*, 2, 1, 1, 1 et 3.

AMOUR

Amour intellectuel et amour qui est une passion, ou sensuel. IV, 601, 13-604, 15. IV, 607, 13-19.

33. « Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Topic., cap. 3, in loco 25 quod *amor est in concupiscibili.*

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum* ; unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius ; et hujusmodi dicitur *appetitus naturalis.* Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro dictum est, part. 1, quaest. 103, art. 1 2 et 3. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero ; et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium ; et talis est *appetitus rationalis*, sive *intellectivus*, qui dicitur *voluntas.*

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest *amor naturalis* ; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici *amor naturalis* ; et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur *amor sensitivus*, vel *intellectivus*, seu *rationalis.* Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu ; et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad *bonum* absolute, non per respectum ad *arduum*, quod est objectum irascibilis. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 26, 1.

Amour de bienveillance et amour de concupiscence. IV, 606, 20-27. XI, 388, 2-389, 24.

L'amour a toujours le bien pour objet. IV, 291, 26-27. IV, 613, 30-614, 2.

La définition de l'amour est « une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet. » IV, 611, 1-3.

Cf. art. Passion.

34. *Utrum bonum sit sola causa amoris.*

« Ad primum sic proceditur, 1. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. 10, 6 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*; alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, à med., quod *eos qui mala sua dicunt, amamus*. Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Praeterea, Dionysius dicit cap. 4 de div. Nom., lect. 9, quod *non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.*

Sed contra est quod Augustinus dicit 8 de Trinit., cap. 3, in princ. : *Non amatur certe nisi bonum solum.* Ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quaest. 26, art. 1, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*, quia, ut dictum est, quaest. 26, art. 1 et 2, amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum ; et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala ; hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus ; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim *pulchra visibilia* et *pulchros sonos*. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus *pulchros sapores* aut *odores*. Et sic patet quod *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui ; *pulchrum* autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1-2ae, 26, 4 et 27, 1.

35. *Utrum unio sit effectus amoris?*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam : dicit enim Apostolus ad Galat. 4, 18 : *Bonum aemulamini in bono semper*, loquens de se ipso, ut Glossa interl. dicit, *et non tantum cum praesens sum apud vos*. Ergo unio non est effectus amoris.

2. Praeterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius ; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae ; alioquin nunquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa ; unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est quaest. 27, art. 3. Ergo unio non est effectus amoris.

3. Praeterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom., lect. 9, circ. fin. ; quod *amor quilibet est virtus unitiva*.

Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum : una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentialiter adest amanti ; alia vero secundum affectum ; quae quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiae et amicitiae*. uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem ; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiae*, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum : unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi ; et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse* ; et Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 6, circ. fin., et lib. 2 Retract., cap, 6 : *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae*.

Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit in 8 de Trin., cap. 10, quod *amor est quasi junctura quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit *copulam*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor ; quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio sicut causam ; desiderium vero est in reali absentia amati ; amor vero et in absentia, et in praesentia.

Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem : quaedam enim unio est causa amoris ; et haec quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum ; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est qu. praec., art. 3. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor ; et haec est unio secundum coaptationem affectus ; quae quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum in amore quidem *amicitiae*, ut ad

seipsum, in amore autem *concupiscentiae* ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris; et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata: et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit 2 Polit., cap. 2, post med., *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur.*

Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quae amatur amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est art. praec. Unde amor est magis unitivus quam cognitio. »

Saint Thomas. *Sum. theol.*, 1ª-2ᵉ, 28, 1.

36. « Est enim duplex amor, alter concupiscentiae, alter benevolentiae seu amicitiae. Ille est velle bonum ad se ordinando, quo amore utilia et delèctabilia amamus. Alter est velle bonum propter seipsum ».

Toletus, De *anima*, Lib. III, cap. 11, text. 56, qu. 27.

ANALYSE

V. art. 285.

ANGE

Certains Platoniciens et leurs sectateurs ont cru les anges corporels. VII, 425, 20-22.

37. « Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 1, quorumdam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in 7 de Civ. Dei, cap. 6. Sed quia hoc fidei catholicae repugnat, quae ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud psal. 8, 2: *Elevata est magnificentia tua super coelos;* Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quaedam animalia aerea, quae daemones nominabant. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 51, 1., ad 1ᵐ.

« An sensus Angelorum sit proprie dictus, et an sint corporei necne? » V, 402, 4-12.

38. « Sed contra est quod Gregorius dicit in homilia de Ascensione, quae est 29, in Evang., non longe à princ., quod *homo sentit cum pecoribus (vel cum animalibus), et intelligit cum Angelis.*

Respondeo dicendum quod in anima nostra sunt quaedam vires quarum operationes per organa corporea exercentur: et hujusmodi vires sunt actus

quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet, qu. 51, art. 1. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit. 12 Metaphys., quod *substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem*. Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est, art. 3 hujus quaest., ad 1.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur..... potest dici quod auctoritates illae et consimiles sunt intelligendae per quamdam similitudinem : quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur, unde etiam sententia nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivae. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 54, 5.

« Lorsque l'Écriture sainte parle en divers endroits de la multitude innombrable des anges, elle confirme entièrement cette opinion. » V, 56, 9-14.

39. « Adhuc, Ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; unde oportet quod nobiliora quasi propter se exsistentia multiplicentur quantum possibile est; et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet coelestia, in tantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem coelestia corp··a digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus, ita substantiae intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiae separatae omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero coelestium motuum.

. . . .

His autem attestatur sacra Scriptura : dicitur enim : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (*Dan.* VII, 10). — Et Dionysius dicit quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem (Coel. Hier., c. 13). »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, 2, 92.

ANIMUS

Passim. III, 424, 3. X, 396, 26.

V. Anima, et art., 205.

APPÉTIT

Appétit naturel. II, 37, 10 et 24-25. VIII, 32, 10. VIII, 316, 18-22. VIII, 317, 30-318, 4. XI, 364, 22 et 25-26.

Appetitus sensitivus. VII, 234, 6.

40. *Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia *bonum est quod omnia appetunt,* ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

2. Praeterea, potentiae distinguuntur secundum objecta. Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

3. Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus, in 2 de Anima, text. 27, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, distinguit vires appetitivas à cognitivis.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quamdam potentiam animae appetitivam.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamem est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodam modo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodam modo appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit, cap. 5 de Div. Nom., lect. 1. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus, ut dictum est in corp. art. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens, aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum ejus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum, sed quia est conveniens simpliciter animali.

41. *Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae. Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est, quaest. 77, art. 5, et 70, art. 7. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per seusum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium; et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae; cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quod Philosophus, in 3 de Anima, text. 57, distinguit duplicem appetitum et dicit quod *appetitus superior movet inferiorem*.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 54, et 11 Metaph., text. 53. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia opportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia à sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum; unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde

Philosophus dicit, in sua Rhetorica, 1, 2, cap. 4, circ. fin., quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod sicut dicitur in 3 de Anima, text. 58, opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori; et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 80, 1-2.

On distingue dans la partie sensitive de l'âme deux appétits, l'un Concupiscible, l'autre Irascible. XI, 379, 9-10.

Cf. art. Sens. Sens commun, a : De virtute animalis motiva sensitiva.

42. « *Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.*

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (habetur vero ex Nemesio, lib. de Nat. hominis, c. 16), et Damascenus, lib. 2 de Fid. orth., c. 22, ante med., et c. 12, ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem* partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur ; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in *irascibilem* et *concupiscibilem.*

Ad cujus evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent, et ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva ; et haec dicitur *concuspiscibilis.* Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quae convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et haec vis vocatur *irascibilis* ; unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet, tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium ; quia interdum animat ristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria ; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam in pluribus. Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit.

Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt à passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur ; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis, et venereis, ut dicitur in 9 de Animalibus, cap. 1. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 81, 2.

« ...famem, sitim, aliosque ejusmodi appetitus... » VII, 74, 24-25. Voir art. Faim.

Les appétits sont sentis in et pro corpore. VII, 76, 3. Voir art. Passion.

Ce que nous appelons dans les animaux appétits naturels ou inclinations. III, 213, 14-16.

43. « ... ad quaestionem propositam respondetur ea quae cognitione carent solo naturali appetitu in bonum ferri ; bruta vero quae cognitione sensuum praedita sunt, non tantum naturali, sed etiam animali seu sensitivo appetitu duci in bonum ; denique homines qui intellectiva cognitione dotati sunt, non tantum naturali et sensitivo, sed praeterea rationali seu intellectivo appetitu bonum appetere. Quo loco nota naturalem appetitum improprie dici appetitum, sed potius appellari naturae propensionem, et naturalem potentiam, sicut etiam in brutis ipse etiam animalis appetitus saepenumero naturalis instinctus solet appellari. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, II, 13.

ARC-EN-CIEL

I, 23, 10. I, 340, 6. II, 192, 16-17. II, 200, 15. II, 207, 1. II, 268, 12. III, 87, 7-10. VI, 132, 11. VI, 232, 25. VI, 325-344, passim.

« L'arc-en-ciel est une merveille de la nature si remarquable... » VI, 325, 3-4.

Couleurs de l'arc-en-ciel. Possibilité de deux ou même trois arcs-en-ciel. Arc produit par un jet d'eau. VI, 325-344, passim.

44. « Meteora omnia pulchritudine vincit iris, quae conspicui arcus inflexione, et tot colorum pictura omnium in se oculos convertit. »

CONIMB., *In lib. Meteor.*, 5, 1.

45. « ..... Ut ergo res planius intelligatur nonnulla animadvertenda erunt. Primum sit, ad generationem iridis concurrere Solem et nubem, illum ut causam efficientem collustrationis ac luminis, quod in nubem facitur ; hanc ut causam materialem et receptricem ejusdem luminis. Oportet vero nubem roridam esse, ac talem ut in aquam proxime solvi possit, partimque translucida sit, nimirum externa facie, qua nos respicit ; sic enim facile injectum lumen imbibet ; partim opaca videlicet a tergo, ut lumen repercutiat more speculi a quo imagines dissiliunt. Unde iris hunc in modum describi con-

suevit. Iris est arcus multicolor in nube rorida, opaca, et concava ex radiorum Solis oppositi reflexione apparens occulis spectantium.

. . . .

« ..... posse eodem tempore simul effici plures Irides ; idque dupliciter: nimirum si utraque fiat directe a Sole, verbi gratia, si Sol medium coeli teneat, nubes vero apta ad impressionem Iridis, sit altera ad Occasum, altera ad Ortum ; nihil enim impedit quominus valeat tunc Sol utramque radiis ferire..... Alio modo possunt gigni simul plures Irides, videlicet in eodem situ, id est ad Occasum vel Ortum, sed ita ut una fiat primum directe a Sole, secunda vero ex reflexione primae ; ideoque secunda, quia causam minus potentem habet, debilior jam est. Quod si ex secunda oriatur tertia, ut interdum accidit, haec multo jam debilior existit, coloribus pene evanescentibus. Hujusce multiplicationis causa est quia contingit ad occidentem, verbi gratia, esse duplicem nubem roridam cum idonea materia ad exprimendum arcum. Quod si ex his alteram Sol ex opposito situ directe respiciat, in eam radios primo jacet et arcum pinget, ex quo fiet alter in vicina nube si haec ad illius repercussionem accipiendam disposita sit ; quod similiter de tertia intelligendum erit

. . . .

« Quod ad colores Iridis attinet, constat apparrere illos in nube ex lumine a Sole in eam transmisso et repulso ad aspectum nostrum varieque modificato. Idemque videre est cum aqua ex ore, levi aspergine in aerem Soli obversum diffunditur ; apparent enim tunc in illo aere varii colores, quales in arcu fulgent.......

« Caeterum tres praecipui colores in Iride notantur : puniceus, viridis, et purpureus ut tradit Aristoteles lib. 3, cap. 4 et 5 ; M. Albert. lib. 3, tract. 4, c. 14 ; Vitellio lib. 10 propos. 67 et alii. Ex his coloribus qui nubem in tres veluti semicirculos distinguunt, primus, id est, altissimum locum ad peripheriam obtinens est puniceus, diciturque a quibusdam citrinus, quod talis sit color mali citrei. Medius, id est, qui mediam nubem pingit, est viridis, qualis apparet in herbescente viriditate. Tertius infimam habens sedem describensque minorem circulum, est pupureus. Istius vero distinctionis haec ratio traditur ab auctoribus, etsi nonnullum inter eos dissidium existat : nimirum radius lucis cum exigua opacitate efficit colorem puniceum, at opacitas nubis exigua est in parte externa, mediocris in media, major in interiori quia externae partes nubis versus medium decumbunt. Aliam ejusdem rei explicationem lege apud Vitellionem lib. 10 prop. 67. Porro in secunda Iride quae interdum apparet, ut supra diximus, cernuntur colores primae inverso ordine ; siquidem intimus est puniceus, medius viridis, extremus purpureus. Cujus rei causa petenda est ex natura et ratione speculorum, in quibus res per imaginum reflexionem videntur, et dextra apparent sinistra et e converso. Qua de re Vitellio propositione 72. »

Conimb., *In. lib. Meteor.*, 5, 2.

ASSENTIMENT

Assensio. Assentiri. II, 75, 27. III, 64, 24-25. III, 434, 3. VII, 18, 8. VII, 22, 1. VII, 22, 7. VII, 23, 6-7. VII, 59, 22. VII, 61, 5. VII, 147, 8, 20 et 25. VII, 148, passim. VII, 156, 14. VII, 440, 4. VII, 465, 13. VIII, 6, art. 6, tit. VIII, 19, 26. VIII, 21, passim.

La volonté est requise pour l'assentiment. VIII, 18, 5-6. VIII, 2ª, 37, 6-7. VIII, 2ª, 363, 15-20.

Mens nostra clare intellectis non potest non assentiri. III, 64, 24-25. VII, 65, 6-9. VII, 158, 15-17. VII, 192, 24-28. VIII, 21, 18-19.

46. *Utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam. Augustinus enim, 12 de Trinit., cap. 12, consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiae. Ergo et consentire.

3. Praeterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et *consentire*. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, quod *si aliquis judicet, et non diligat, non est sententia*, id est consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Respondeo dicendum quod *consentire* importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea. Unde Sapient. 1, 1, dicitur : *Sentite de Domino in bonitate*. Et secundum hoc *consentire* est actus appetitivae virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 3 de Anima, text. 42, voluntas in ratione consistit. Unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum quod *sentire* proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cujusdam experientiae pertinet ad appetitivam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, quaest. 16, art. 1, et quaest. 27, art. 4, et qu. 59, art. 2, magis proprie dicitur assentire : quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici quod intellectus assentit, in quantum a voluntate movetur. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 15, 1.

47. « Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest.

Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit.* Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus.

Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter : uno modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.

Alio modo quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur : primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae; et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subjacet.

Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 17, 6.

48. « Intellectus enim non pôtest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhaerere bono, in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. »

SAINT THOMAS, *Sum theol.*, 1, 62, 8, ad 2ᵐ.

49. « Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 1 Retr., cap. 9, quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*; et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est art. praec. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet

homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 82, 2.

ASTROLOGIE

Prédictions des Astrologues. I, 289, 3. VI, 9, 13-14. X, 398, 5-10.

50. « Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora coelestia; pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod *sapiens homo dominatur astris*, in quantum scilicet dominatur suis passionibus. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 115, 4.

ATOME

Les atomes, leur impossibilité. III, 213, 20-214,5. III, 428, 2. III, 477, 3-478, 2. V, 273, 7-274, 4. VI, 238, 28-239, 5. VII, 106, 25-28. VIII, 51, 13-52, 2. IX, 2ª, 8, 12. X, 68, 23-25.

Démocrite, dont on a coutume de réfuter le système..... I, 413, 8-11. I, 417, 4. VIII, 325, 3-27,

51. « Prima igitur sententia fuit materialem causam rerum omnium conflari ex corpusculis indivisibilibus, seu atomis, quae posuerunt esse infinita Leucippus, Democritus, Epicurus, Metrodorus, et Anaxagoras. Qui fere omnes censuerunt haec corpuscula esse similia inter se et ejusdem rationis, solumque pro varietate situs, figurae et ordinis varia entia componere; et rerum corruptionem nihil aliud esse quam dissipationem seu inordinationem atomorum, generationem vero esse novam compositionem earum. Anaxagoras vero posuit atomos partim similes, partim dissimiles, ut ex similibus res homogeneae fierent, ex dissimilibus vero res dissimiles; ut in corpore organico partes heterogeneae, verbi gratia, caro ex atomis carneis, os vero ex osseis et sic de alis. Rursus videntur quidam eorum posuisse has atomos omnino indivisibiles; et ideo ut possent corpus componere, aiebant non solum ex ipsis sed etiam ex aliquo vacuo seu inani corpus coalescere, nam si illae omnes immediate et solide conjungerentur, nunquam moles accresceret, ut sumitur ex Aristot. 1 Metap. 5. Alii vero non videntur illas posuisse Mathematice indivisibiles, sed Physice tantum. [La division Physique se fait « per realem separationem », c'est-à-dire « per repugnantiam et exclusionem unius partis, dum aliud corpus introducitur in locum ejus, vel

per aliam motionem vel alterationem Physicam, quae etiam supponit corpus quantum et loco extensum ». Suarez, *Met. Disp.*, 40, 4, 17]. Juxta quam interpretationem non est necessarium interponere aliquod inane inter ipsas atomos, ut ex eis corporis magnitudo excresceret. Rursus ex his Philosophis quidam nullam efficientem causam rerum praeter has atomos posuisse, neque etiam finalem, sed ex earum vario concursu et perpetua agitatione res quasdam dissolvi, et alias casu consurgere : et ideo, ut Aristot. refert, Epicurus dixit habere haec corpuscula naturale pondus quo semper ferrentur. Alii vero, ut Anaxagoras, posuerunt efficientem causam intellectu et voluntate operantem et ex his corpuscula varia componentem.

Sed haec pars spectat ad disputationes de causis efficiente et finali. Nunc, quod ad rem praesentem spectat, hi Philosophi imprimis non cognoverunt veram materialem causam, quae sit potentia Physice receptiva alicujus actus; nam illae atomi non sunt in potentia ad recipiendam aliquam formam physicam, nec possunt dici materia totius compositi, nisi eo modo quo partes integrales dicuntur materia totius, et lapides ac ligna materia domus. Unde ulterius fit, ut juxta illum philosophandi modum, formae naturalium entium, quasi artificiales tantum sint, nimirum figurae quaedam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum. Atque ita nulla erit vera substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio aut deordinatio atomorum. Et quanquam Anaxagoras ponat atomos diversarum rationum; tamen necesse est, ut omnes ponat confusas et permixtas in singulis rebus, ut per eductionem earum possit ex una re alia generari. Atque ita res omnes solum in hoc differrent, quod quaedam habent quasdam atomos magis patentes, seu in exterioribus partibus, alias vero magis latentes et in partibus secretioribus : quae tota diversitas solum est in situ et coordinatione atomorum. Adde intelligi non posse, quomodo tam varia corpuscula habentia repugnantes conditiones, in singulis rebus intime conjungantur. Nec minus est inexplicable, quomodo ex qualibet re haec corpuscula latentia in lucem proferantur, ut res aliae gigni, vel potius componi videantur.

Illud etiam est absurdum in his omnibus Philosophis, quod infinitam multitudinem ponant horum corpusculorum; nam vel intelligunt in singulis entibus naturalibus esse infinitam multitudinem harum atomorum, vel solum in toto universo : in singulis vero corporibus aut partibus ejus esse finitam multitudinem. Priori sensu est sententia prorsus absurda; non enim possent infinitae atomi componere aliquod corpus, quin illud excresceret in infinitam magnitudinem; nam si atomi non fingantur indivisibiles Mathematice sed Physice, habebunt singulae aliquam magnitudinem, in qua vel omnes erunt aequales, quia nulla est inaequalitatis ratio, vel saltem assignari poterit minima atomus, cui aliae sint vel aequales vel majores; ergo ex hujusmodi atomis infinitis necessario componetur magnitudo actu infinita. Si vero atomi sint indivisibiles Mathematice, non possunt magnitudinem componere, nisi interponatur spatium inane, quod spatium erit divisibile et alicujus magnitudinis, ex quo similiter concluditur infinitas atomos sic inter se distantes necessario efficere infinitum corpus, occupans seu includens infinitum spatium, partim inane, partim repletum atomis. Nec potest afferri instantia de infinitis punctis existentibus in linea, nam ibi nulla sunt puncta immediata, quia tota linea est continua; in atomis autem necesse esset, signata qualibet atomo, esse aliquam proxime distantem ab illa per certam aliquam et definitam distantiam, et sic de reliquis; necessarium

ergo esset ut infinita illa corpuscula, infinitum spatium illo modo occuparent.

Posteriori autem sensu est etiam illa sententia improbabilis, et inprimis contra illum procedunt omnia quae adversus infinitam mundi magnitudinem scripsit Arist. 3 Physic. et 1 de Coelo. Deinde evidens est totam sphaeram rerum generabilium et corruptibilium esse finitam, cum ad sphaeram lunae terminetur : attribuere autem etiam coelis compositionem ex atomis, illosque extendere in infinitum non potest esse Philosophicum, quia neque experientia neque ratio nos ducit ad ita existimandum. Tandem si quodlibet corpus finitae magnitudinis constat tantum finitis atomis, non potest sufficere haec atomorum fictio ad generationes et corruptiones rerum ; tum quia ex eadem re possunt res variae fere in infinitum generari ; tum etiam quia opporteret semper corporis magnitudinem multum diminui in qualibet generatione et corruptione per dissipationem atomorum, cum tamen constet experientia non semper id accidere. Nisi forte dicatur semper fieri veluti quamdam circuitionem atomorum, dum interiores ad externas partes educuntur, exteriores vero ad intimas partes impelluntur, ideoque non minui rei magnitudinem. Sed hoc nihil potest esse absurdius : inde enim fit reipsa nihil mutari nisi secundum locum aut apparentiam. Estque illa inductio et eductio atomorum contra experientiam ; quando enim ex stupa generatur ignis, non tantum in exterioribus partibus sed intime et in tota magnitudine fit generatio ; et cum homo moritur, in omnibus partibus tam internis quam externis fit corruptio. Est ergo haec sententia prorsus absurda, neque habet fundamentum, cui satisfacere necesse sit. Illud enim principium, in quo tam citati Philosophi, quam alii fundati sunt : *Ex nihilo nihil fit,* quem verum sensum habeat, inferius declarabimus. »

Suarez, *Met. Disp.*, 13, 2, 2-5.

ATTRIBUT

Attribut. Passim et : III, 394, 9-10. III, 567, 11 et 13. IV, 349, 11-17. VII, 63, 4. VII, 137, 13-14. VII, 161, 16. VII, 222, 2-3 et 7. VII, 223, 2, 4 et 21. VIII, 25, 12-27. VIII, 2ª, 349, 11-13. V. art. 371, 510.

Attributs divins. V, art. 87, 121, 122, 131, 132, 153.

Il y a des attributs qui sont dans les choses mêmes, d'autres qui sont dans l'esprit et des façons de penser. VIII, 26, 31-27, 18. V. art. 510.

AUTORITÉ

Confirmation par les autorités. II, 187, 28-30. VII, 361, 13-14.

52. « Ab humana vero authoritate aut testimonio, non adeo firmum argumentum deduci potest [Scil : quam ab authoritate divina]. Sed valet plurimum ad explicandas res divinae fidei. Nam licet sacri Doctores homines fuerint, tamen expositio sacrae scripturae quam omnes vel plures eorum adferunt (etiamsi dissentiat unus vel alter) maximam facit fidem, quia non est

credendum permisisse Deum eos in hac re decipi, ad quos pertinet sacram scripturam exponere et expositam aliis tradere. Valet etiam multum in rebus quae dependent ex libera hominum voluntate, ut ad impositionem et significationem nominum, quia nominibus utendum est ut plures utuntur. Praeterea in rebus quae per sensus evidenter cognoscuntur, atque etiam in his quae ad historiam pertinent, quae inniti debent evidentiae alicujus, ut plurimum, per sensus habitae; ex qua ita contigisse credunt alii. Sed non ita valet in his quae cognoscuntur per discursum, in quibus praecipuum locum ratio tenet, quanquam adhuc in his multum valeat communis consensus omnium. Semper ergo ducitur argumentum probabile ab authoritate humana, et quo plures sunt qui aliquid testificantur, eo efficacius argumentum deducitur. Negative tamen non est ab authoritate humana arguendum, quasi probetur rem non ita esse quia a nemine narratur ; quia non est necessarium scripta fuisse omnia. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial., Topic,* art. 33.

AXIOME

Axiomes, I, 476, 19-22. V, 193, 22. VII, 162, 28-163, 7.

Axiomata sive communes notiones. VII, 163, 20, 23 et 25-27. VIII, 23, 30.

Voir art. 376, 377.

BÉATITUDE

La béatitude en cette vie et en l'autre consiste dans la contemplation de Dieu. VII, 52, 10-20.

53. « Supernaturalis beatitudo futurae vitae in clara Dei visione quae sit maxime beneficio luminis gloriae, simulque perfecta seu consummata ejus dilectione posita est. Est enim ejusmodi beatitudo perfectissima Dei fruitio quae absque clara ejusdem contemplatione et ejusdem dilectione consummata concipi nullo modo potest. Cum enim Deus simul sit suprema veritas ac bonitas infinita, nonnisi cognitione perfectissima simul et amore possideri potest. Deinde cum anima nonnisi per suas facultates intellectum et voluntatem sit beata, necesse est ut in praestantissima utriusque illius facultatis actione suprema illa felicitas consistat. Tantaque est utriusque actionis necessitudo, ut ex illa pendeat praedictae felicitatis perpetuitas atque constantia...

Secunda assertio. Supernaturalis beatitudo praesentis vitae, praesertim contemplativae, posita est in supernaturali Dei tum cognitione, quae pendet maxime ex dono sapientiae, cum etiam amore qui oritur ex charitate. Et quidem potissimum in amore seu dilectione, quia Deus perfectius in hac vita diligitur quam cognoscitur. »

E. a Sto Paulo, *Sum. phil.*, II, 33-34.

BIEN

Souverain bien, dernière fin et béatitude. IV, 275, 1-13.

Dieu, de par sa perfection, est le souverain bien. V, 82, 7-20.

54. « Datur aliquis finis ultimus simpliciter et ex natura suâ talis, omnium actionum humanarum, qui idem est finis absolute ultimus caeterarum omnium rerum, nempe Deus Opt. Max. qui, quoniam est primum movens absolute et simpliciter, quod omnia creat, agit, et ordinat propter se, cum ipsum sit perfectissimum, idcirco idem ipse est finis ultimus propter quem sunt omnia, juxta illud Proverbiorum 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Unde etiam tenentur omnes homines, ubi usum rationis assecuti sunt, ipsum eumdem finem ultimum suarum actionum sibi proponere. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, II, 23-24.

55. « Beatitudo seu felicitas humana... summum bonum seu ultimus finis hominis dicitur... »

Ibid, 25.

56. « Ex quo intelligis beatitudinem objectivam esse aliquid aliud ab ipso homine, imo aliquid ipso homine praestantius, cum sit finis absolute ultimus propter quem homo est atque operatur ; nihil autem esse vel operari debet nisi propter id quod seipso sit praestantius. Unde illud objectum humanae felicitatis dicitur esse summum bonum absolute, id est undequaque perfectum, quod nullius rei indigens, sibique ipsi sufficiens propter se tantum et non propter aliud sit summe appetibile, cujus summi boni desiderium est a natura ipsi homini insitum. Licet autem idem sit revera objectiva illa beatitudo et finis absolute ultimus, ratione tamen aliqua differunt. Finis ultimus enim appellatur, quatenus est id cujus gratia omnia operamur ; beatitudo vero objectiva quatenus est id quo beati seu felices efficimur. Deinde dicitur finis ultimus respectu quarumcumque rerum quae ad ipsum natura sua ultimo referuntur, at vero appellatur beatitudo objectiva respectu earum duntaxat rerum quae sunt capaces beatitudinis. »

Ibid., 26-27.

Nous ne pouvons pas ne pas désirer le bien clairement connu. IV, 116, 2-6. VII, 192, 24-28. Voir art. Assentiment.

« On dit communément que : bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu ». IV, 354, 24-26. V, 8, 24-25.

57. « Ad tertium dicendum quod nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum deesse aliam. Et secundum hoc contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant : quia *quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.* »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1[a] 2[ae], 18, 4, ad 3[m].

CATÉGORIE

Catégorie. « Res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem inquantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt ». X, 381, 9-12.

58. « Categoria, a verbo καθηγορεῖν, quod est accusare, publicam accusationem significat : est autem traductum istud vocabulum ex usu forensi ad Philosophorum scholas, significatque seriem multorum praedicabilium sub uno supremo genere. Ut enim in litis contestatione qui alterius crimen indicat, dicitur accusare, sic in illa coordinatione praedicabilium, quoniam superiora aliquid de inferioribus declarant, ipsa videntur accusare, ideoque categoremata dicuntur, et eorum praedicabilium classes seu coordinationes categoriae appellantur, Latine vero praedicamenta, quia sunt praedicabilium receptacula. Est igitur categoria generis alicujus summi et eorum quae sub ipso sunt naturalis, id est, naturae rerum apta dispositio. Quae descriptio ut intelligatur sciendum est duplicem esse sub unoquoque supremo genere seriem : alteram directam, in qua plura supremo generi directe subjacent ; alteram indirectam seu lateralem, quae describi solet a latere. Directa continet genera, species et individua eo ordine servato, ut quae sunt priora, superiora, seu generaliora, supremo generi sunt viciniora ; quae vero posteriora, inferiora et minus universalia, loco individuis viciniore collocentur. Indirecta vero series, differentias continet cum generum divisivas, tum specierum constitutivas ; item principia interna et partes eorum quae in serie directa reponuntur.

. . . .

« Certum quidem est tot constitui debere categorias quot sunt suprema rerum omnium genera ; quot autem illa sint dubium esse potest ; variae enim sunt veterum philosophorum de eorum numero sententiae. Verum constans est omnium Peripateticorum sententia, authore Aristotele, decem tantum esse suprema genera ; proindeque decem esse praedicamenta seu categorias. Sunt autem suprema illa decem genera : Substantia, Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio, Ubi, Quando, Situm esse, Habere. Nihil enim est in tota hac rerum universitate, sive substantiale sive accidentale, quod ad unum horum non pertineat. Colligitur autem denarius ille supremorum generum numerus ex iis quae de aliquo particulari quaeri possunt. Primum enim quaeri potest quid sit, deinde, quantum sit, quale sit, cujus sit, quid agat, quid patiatur, ubi sit, quandonam sit, quonam situ sit, quo habitu sit. Colligi etiam possunt haec decem suprema genera in hunc modum. Quicquid in prima seu particulari substantia inest, aut de illa dici potest, vel ad ejus essentiam pertinet, vel non pertinet. Si ad ejus essentiam pertinet, est substantia ; si non pertinet, vel est verum ens quod vere inhaeret, vel est quasi modus entis, qui ut plurimum tantum adjacet, seu extrinsecus duntaxat substantiam afficit, ac denominat ; si sit verum ens, ac vere inhaereat, aut convenit illi absolute aut comparate ; si absolute, aut sequitur materiam, diciturque quantitas ; aut formam et dicitur qualitas ; si vero comparate convenit, dicitur relatio. Quod si sit quasi modus entis, qui ut plurimum substantiam extrinsecus duntaxat afficit ac denominat, aut denominat illam ratione potentiae activae, diciturque Actio ; aut ratione potentiae passivae et dicitur Passio ; aut quatenus est mensura magnitudinis ejus vel absolutae spectatae, estque Locus ; vel ratione partium quodammodo se habentium ad invicem, et est Situs ; aut quatenus est mensura durationis ejus et est Tempus ; aut denique illam denominat quatenus est res gestata possessa, aut alio modo habita, estque Habitus. »

E. a S^to Paulo, *Sum. phil.*, I, 86-87.

CAUSE

« ... In quo genere causae... » I, 151, 1. VI, 109, 25.

59. « Vera... est Aristotelis sententia, asserentis quatuor esse duntaxat causarum genera : scilicet causam efficientem, finem, formam et materiam. Quem ille numerum ex varietate quaestionum quibus propter quid aliquid sit, quaeritur c. 7 hujus libri, comprobavit. Nam cum causa sit ratio quae affertur ad quaestionem explicandam, quot sunt genera quaestionum, tot erunt causarum : quaestionum autem quatuor sunt genera. Aut enim quaerimus cujus gratia aliquid fit, et est finis ; aut a quo fit, et est efficiens ; aut ex quo, et est materia ; aut per quid, et est forma...

Sufficiet haec una ratio : composita naturalia non fiunt ex nihilo, quia per naturam ex nihilo nihil fit ; fient igitur ex aliquo praeexistente, quod cum non sit totum compositum (alioqui jam res ante ortum suum existeret) opportebit fieri simul ex alio denuo accedente, quod rem compleat absolvatque ; at quod praeexistit est pura potentia seu materia, quod absolutionem affert est actus seu forma ; igitur omnia composita naturalia constant ex duplici causa interna, videlicet materia et forma. Rursus praeter has, quia nihil a seipso effici potest, requirunt causam efficientem a qua perducantur : efficiens autem si non temere et inordinate agat, necesse est ut ob aliquem finem operetur ; erunt igitur cujuslibet rei naturalis quatuor causae : duae internae, materia scilicet et forma, et externae duae, utpote efficiens et finis. Quod si res naturales, quae omnium maxime compositae sunt, atque adeo a pluribus dependent, plures causas non exigunt, plane sequitur causarum numerum ampliorem esse neutiquam posse, si de generalibus causandi modis loquamur. »

Conimb., *Phys.*, 2, 7, 2, 1.

Cause matérielle. VII, 242, 17-18. VII, 366, 5-6 et 7.

60. « Si ergo fit aliquid de novo, necessaria est aliqua alia res a qua fiat, quia non potest idem facere seipsum, et hanc vocamus efficientem causam. Quae vel producit suum effectum ex nihilo, vel ex aliqua re quam ad suam actionem praesupponat ; primum non potest in universum dici, nam experimento constat, neque artificem facere statuam ex ligno aut aere, neque ignem calefacere nisi aliquid ei supponatur, quod calorem suscipiat, neque efficere ignem nisi ex ligno, stupa aut alia re simili [Sur la cause matérielle cf. texte précédent et aussi art : Principe, Principes des choses]. Imo hic modus agendi tam est proprius naturalium causarum, ut Philosophi qui ad illas tantum attenderunt, inde sumpserint illud : *Ex nihilo nihil fit*. Illud ergo subjectum quod ad actionem efficientis causae supponitur, materialem causam vocamus...

« Quod autem quaelibet ex his vera sit causa, de materiali quidem... facile probari potest... ; materia enim ab Aristotele definitur esse, *id ex quo insito fit aliquid*. Ubi per particulam *ex* cum proprietate sumptam distinguitur materia ab aliis causis ; per particulam autem *insito*, separatur a privatione et declaratur proprius influxus [Sur le rôle de la Privation, cf. art : Prin-

cipe]. quo materia et in universum subjectum exhibet se, ut ex eo consurgat esse totius. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 12, 3, 2-3.

61. « *Quid causet materia ?* »

« ... Quidam aiunt proprium et unicum effectum materiae esse ipsum compositum ; quod potest sumi ex definitione materiae, scilicet : *primum subjectum ex quo fit aliquid,* etc. Proprie enim solum compositum fit. Item materia non est causa formae, ergo solius compositi. Antecedens patet quia materia non est principium formae ; ait enim Arist. 1 Physicorum unum principium non esse ex alio. Denique quia materia unicam causalitatem habet ; ergo et unum causatum seu adaequatum effectum...

« Alii autem volunt formam etiam esse proprium effectum materiae, non vero omnem, sed illam quae de potentia materiae educitur [Cf. sur ce point, art : Puissance]. Quae sententia videtur communis. Nullus enim quem ego viderim, excludit compositum a causalitate materiae. Quanquam enim Averroes et alii dicant materiam non esse de essentia compositi, quod infra in proprio loco disputabimus, non tamen negant materiam esse causam compositi, nec negare possunt, cum sit evidens ex ea constare [Cf. art : Matière]. Haec ergo secunda opinio quoad hoc non differt a prima, sed addit causalitatem materiae in formam, quae de ejus potentia educitur. Et probatur quoad hanc partem, quia hujusmodi forma pendet a materia ; ergo est effectus ejus. Item haec forma educitur de potentia materiae, ergo materia conducit in suo genere ad eductionem illius; ergo est causa illius. Ex quibus rationibus videtur e contrario concludi, materiam non esse causam formae rationalis, quia haec nec pendet a materia, nec educitur de potentia illius.

Hanc vero sententiam etiam judicat insufficientem Fonseca lib. 5 Metaph. capite secundo, quaest. 1, sec. 2, quem imitantur Conimbricenses 2 Physic. c. 7, quaest. 8, art. 1, et ideo addit materiam esse causam omnis formae etiam rationalis, scilicet ut informantis, et hanc dicit esse generalem causalitatem materiae. Quae sententia hac sola ratione convinci videtur, quod licet substantia vel existentia formae interdum non pendeat a materia, informatio tamen formae semper pendet a materia, tanquam a propria potentia et subjecto ; ergo forma ut informans pendet a materia ut a materiali causa ; est ergo effectus ejus. Confirmari hoc potest, quia anima pendet a materia, ut a termino sui esse, ad quem habet essentialem habitudinem ut loquitur D. Tho. de Anima, 1, ad 12. Habet etiam rationalis anima quodammodo dependere a materia quoad initium sui esse, quia naturaliter non debetur illi esse, nisi in tali materia, a qua pendet in unione ; ergo.

« Praeter haec vero addere possumus, materiam etiam esse generationis ipsius materialem causam, quae ex natura rei distincta est a forma et a composito. Et probatur, quia materia est principium generationis, teste Aristotele, et est principium per se, et a quo essentialiter pendet generatio ; est ergo vera et propria causa generationis, nam in illam suo modo propriissime influit.

« Ex his ergo videntur colligi quatuor effectus materiae ex natura rei distincti, scilicet compositum, forma quae materialis est, unio formae cum materia, et generatio totius compositi. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 13, 7, 2-6.

Cause formelle. V, 546, 11. VII, 236, 20-21. VII, 238, 24-25. VII, 239, 4-5. VII, 241, 26-27. VII, 242, 1 et 15-23. VII, 243, 23.

62. *Qua ratione forma dicatur causa.*

« Forma duplicem causandi rationem sicut et materia sortitur ; alteram respectu materiae, alteram respectu compositi ; respectu quidem materiae quatenus illam actu informat, actuat et perficit seipsam illi communicando ; respectu vero compositi quatenus ipsum constituit in esse specifico et completo. Unde compositum dicitur a forma dependere tanquam ab actuali principio sui componente. Itaque forma (quod valde notandum est) dici potest principium, elementum, natura et causa, diversa consideratione. Principium quidem generationis quatenus est terminus ad quem tendit generatio ; elementum vero seu principium compositionis quatenus ex ipsa tanquam ex parte constat compositum naturale ; natura, quatenus est principium insitum mutationis in eodem ; denique causa, quatenus ab ipsa tum materia, tum etiam compositum aliqua ratione dependent. »

E. A S[to] Paulo, *Sum. phil.*, III, 58.

La cause formelle est « integra rei essentia. » VII, 242, 15-23. V. art. 311.

Cause finale. VII, 55, 23-26. VII, 374, 20-375, 13. VIII, 15, 26-16, 8. VIII, 80, art. 2, tit. VIII, 81, 2-4.

63. « Finis optime definitur ab Aristotele : id cujus gratia aliquid fit ; quae descriptio satis indicat finem esse vere ac proprie causam ; unumquodque enim per se pendet ab eo cujus gratia fit. Id autem a quo aliquid per se pendet, vere et proprie est causa. Cumque causa efficiens quae in ratione causae tum materiam cum formam antecedit, non nisi alicujus finis gratia operetur, necesse est ut finis caeteras omnes causas origine saltem, praecedat, quatenus nempe movet et excitat ipsum agens ad operandum.

.... Sunt autem finium variae divisiones ex quibus hae sunt praecipuae. Prima in finem cujus et finem cui. Finis cujus est id cujus obtinendi gratia fit aliquid, ut valetudo, quam ut assequamur medicamentum sumimus. Finis cui, est in cujus gratiam aliquid fit, ut aegrotus cui valetudo medicamentis procuratur. Secunda in finem generationis et finem rei genitae ; ille est forma quae per generationem inducitur et a generante intenditur ; hic vero est ipsius rei genitae congrua operatio, nam unumquodque est ut operatur. Tertia est in finem operationi praeexistentem et finem subsequentem. Ille dicitur in quem tendit agens, non ut ipsum efficiat, sed ut eum assequatur vel ut ei conjungi aut assimilari possit. Quo modo Deum intellectualis praesertim creaturae finem esse dicimus. Hic vero in quem tendit agens ipsum efficiendo quo modo forma physico motu producenda censetur esse finis agentis physici. »

E. A S[to] Paulo, *Sum. phil.*, III, 64-66.

Cause efficiente. Passim et II, 209, 22. III, 274, 21. III, 335, 17. III, 336, 1. III, 355, 5-6. IV, 111, 16 et 23. IV, 477, 1. V,

64. *Quid et quotuplex sit causa efficiens.*

« Efficiens optime definitur ab Aristotele ; id unde primum principium motus et quietis. Cujus descriptionis sensus est causam efficientem esse id a quo aliquid est aut fit, simulque esse primum seu principale principium, non quidem simplex aut insitum, ut forma ; sed ut agens integrum et completum ejus mutationis aut cessationis a motu, quae contingit a subjecto ut plurimum a se dissito. Ex quibus verbis intelligis hic definiri ex mente Aristotelis, causam efficientem physicam principalem ac totalem ; quatenus praesertim transeunter agit non vero immanenter. Dicitur autem causa ista non tantum motus sed etiam quietis principium ; quia sicut quaedam ab efficiente causa moventur, sic etiam quaedam ab eadem sistuntur.

Est autem hujus causae formalis ratio ipsum agere, qui est modus quo se habet agens cum actu operatur ; non vero actio nisi sit immanens ; cum enim est transiens tunc non est formaliter in ipso agente, in quo tamen inest formaliter ipsa causalitas. Illud vero notatu dignum est, causam efficientem dici posse triplici respectu, materiae nempe formae et compositi.

Et quidem respectu materiae quatenus illam effective disponit et ex ipsa aliquid efficit ; respectu vero formae quatenus eam e potestate materiae quasi e tenebris in lucem protrahit ; denique et quidem maxime proprie respectu compositi, quatenus ipsum generat.

Quod vero spectat ad praecipuas efficientis causae species, variae traduntur ipsius divisiones, quarum hae sunt praecipuae. Prima in universalem et particularem ; illa dicitur quae vim habet producendi plures eosque dispares effectus indiscriminatim concurrendo cum variis causis particularibus ut sunt coeli et sidera, cujusmodi causa est etiam Deus, a cujus generali concursu pendet omnis causarum creatarum efficientia ; haec vero quae ad certum effectum est determinata, ut ignis ad producendum sibi similem ignem ; illa ut plurimum dicitur aequivoca, haec vero univoca.

Secunda est in proximam et remotam. Proxima dicitur quae proxime et immediate producit effectum, quod intelligendum est tanquam causa principalis, quomodo pater generans est causa filii geniti. Remota vero inter quam et effectum intervenit alia causa praecipua, ut est avus comparatione nepotis geniti.

Tertia in principalem et instrumentalem. Illa est quae vi sua producit effectum, haec vero quae non nisi in virtute alterius operatur; sic enim ignis principaliter, calor vero istrumentaliter ignem generat.

Quarta in producentem duntaxat, conservantem duntaxat, et producentem et conservantem simul. Prima est a qua pendet effectus in fieri non in conservari, ut est homo respectu alterius hominis geniti. Secunda a qua pendet effectus in conservari, duntaxat, et non in fieri, ut est aer respectu hominis in lucem editi. Tertia a qua pendet effectus in fieri simul et conservari, ut est sol respectu lucis ab ipso propagatae et Deus respectu rerum omnium creatarum.

Quinta in totalem et partialem; quo spectat alia divisio in sufficientem et non sufficientem; illa dicitur quae sola in suo ordine et genere totum effectum producit, ut equus qui solus traheret currum; haec vero quae cum alia aut pluribus ejusdem generis et ordinis concurrit ad eumdem effectum producendum, quod ut plurimum contingit, quia sola non posset ipsum producere, ut cum plures equi trahunt currum, tunc unusquisque ex illis censetur causa efficiens partialis istius tractionis. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 59-61.

65. « ...Potest esse quaestio de causis totalibus in suo ordine, vel de partialibus : est autem causa totalis quae praebet totum concursum necessarium ad effectum in illo ordine ; partialis vero e contrario dicitur, quae per se sola non confert sufficientem totumque necessarium concursum. »

Suarez, *Met. disp.*, 26, 3, 1.

Premières causes. Causa primaria et secundaria. II, 201, 20 et 22. II, 380, 13-14. IV, 112, 23. V, 193, 23. Voir art. Principe.

Causa adjuvans. III, 441, 4-5.

66. « Adjuvans autem dicitur causa secundum quod operatur ad principalem effectum. In hoc tamen differt ab agente principali, quia principale agens agit ad finem proprium, adjuvans autem ad finem alienum, sicut qui adjuvat Regem in bello operatur ad finem regis. Et haec est dispositio causae secundariae ad primam. Nam causa secunda operatur propter finem primae causae in omnibus agentibus per se ordinatis, sicut militaris propter finem civilis. »

Saint Thomas, *Metaph.*, lib. V, lect. 2.

Apud philosophos causa et effectus sunt correlativa. X, 383, 1-6.

Causa efficiens non est tempore prior suo effectu. VII, 108, 14-18. VII, 240, 6-8. V. art. 511.

Causa adaequata. VII, 134, 6-7. VII, 165, 11-12.

67. « Nam demonstratio propter quid procedit a causa proxima et adaequata; demonstratio quia a causa remota et inadaequata... Et ponit [Scil. Arist.] exemplum... in hac demonstratione : quidquid respirat est animal ; paries non est animal ; ergo paries non respirat. In qua patet esse animal

non esse causam proximam respirandi, sed habere pulmonem, nec etiam esse adaequatam quia multa sunt animalia quae non respirant quia pulmone carent...

« Sed distinguit duplicem effectum : adeaquatum qui convertitur cum causa, et inadaequatum qui non convertitur cum ea...

« Causa remota duplex est : adaequata et inadaequata. Adaequata quae convertitur cum effectu : ut rationalitas est causa remota risibilitatis, convertibilis cum ea. Causa remota inadaequata est quae non convertitur cum effectu, ut natura sensitiva est causa remota respirationis, quae non convertitur cum effectu, cum constet non omne animal respirare. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial.*, Post. anal. lib. I, cap. 10, ad text et qu. 1.

« Sublata causa tollitur effectus. » I, 367, 28. V. art. 123.

Nihil potest esse causa efficiens suiipsius. III, 336, 4-20. VII, 108, 7-18. VII, 109, 22-25. VII, 239, 3-4. VII, 239, 23-240, 5. VII, 240, 14-22. VII, 242, 2-4. V. art. 123.

Une cause peut contenir son effet « formaliter » ou « eminenter ». Effets qui sont en Dieu « eminenter ». III, 545, 6-8. III, 566, 30. VII, 41, 4-8. VII, 42, 20. VII, 45, 5-8. VII, 46, 26. VII, 79, 16. VII, 79, 22. VII, 79, 26-27. VII, 104, 10-13. VII, 135, 11-13. VII, 135, 19-21 et 29. VII, 137, 26-28. VII, 161, 12-13. VII, 161, 19-21. VII, 165, 10-12 et 15-16. VII, 167, 13-23, passim. VII, 168, 17-18 et 25. VII, 169, 3-4 et 12-13. VII, 241, 6. VII, 367, 15-17. VIII, 11, 22.

68. « Sed contra est quod dicit Dionysius, cap 5, de divin. Nomin., parum ante med. lect. 2, *Quod Deus in una existentia omnia praehabet.*

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum ; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in 5 Metaph., text. 21. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem ; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente ; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori ; licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo ; eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta ; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius cap. 5 de divin. Nomin., à med. lect. 1, dicens de Deo, quod *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa.*

Secundo vero ex hoc quod supra ostensum est, quaest. 3, art. 4, quod Deus est ipsum esse per se subsistens ; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum

non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem ; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi ; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent ; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., à med. lect. I, dicens, quod *Deus non quodam modo est existens ; sed simpliciter, et incircumscripte totum in se ipso uniformiter esse praeaccipit :* et postea subdit, quod *ipse est esse subsistentibus.*

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 4, 2.

69. « Pertinet ergo ad perfectionem illius entis [scil : Dei], ut has omnes perfectiones [scil : vivere, sapere et alia hujusmodi] eminenter contineat; estque hic modus consentaneus excellentiae illius entis, quod habet gradum et modum essendi eminentiorem quam omne ens in quo hae perfectiones formaliter reperiuntur, et ideo eminentiori modo continere debet has perfectiones, quam sint in entibus factis.

« Quid autem sit continere unam rem eminenter aliam seu perfectionem ejus, disputant Theologi cum D. Thom. I part. quaest. 4. Breviter tamen dicendum est continere eminenter, esse habere talem perfectionem superioris rationis, quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis, quam in ordine ad causalitem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei... Dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare. Non quod formaliter loquendo et secundum praecisionem rationis, posse res efficere sit eas eminenter continere ; nos enim haec ratione distinguimus, et causalem hanc locutionem veram esse credimus : quia continet eminenter, ideo potest illas efficere ; sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id praestare.

« Quod enim quidam aiunt continere eminenter perfectiones creaturarum, esse, continere quidquid est perfectionis in illis, seclusis imperfectionibus, obscurius est ; nam cum dicitur Deus continere quidquid est perfectionis creaturae seclusis imperfectionibus, aut subintelligitur eminenter, et sic nihil explicatur, aut subintelligentur formaliter, et sic involvitur repugnantia : nam seclusa omni imperfectione non remanet formalis perfectio creaturae ut sic, quia in intrinseca formali ratione, et conceptu creaturae includitur imperfectio.

« Dices hinc sequi, nullam perfectionem creatam esse formaliter in Deo, quia nulla perfectio creata est quae formaliter sumpta non includat imperfectionem. Respondeo, verum esse nullam perfectionem creatam secundum adaequatam rationem quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum : non est enim in Deo sapientia creata, nam ut sic est accidens et finita perfectio, et idem est de caeteris similibus. Dicitur ergo Deus quasdam ex his perfectionibus continere formaliter, quia secundum eas habet aliquam formalem convenientiam cum creatura, ratione cujus illa perfectio secundum idem nomen et eamdem rationem seu conceptum formalem attribuitur Deo et creaturae, salva Analogia quae inter Deum et

creaturam semper intercedit. Quando vero non est talis convenentia, nec formalis denominatio, sed sola efficacitas divinae virtutis, tunc dicimus intercedere continentialem. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 30, 1, 9-12.

« Ab una et eadem simplici causa contrarii simul effectus possunt produci. » X, 402, 29-403, 1.

70. « Causa eadem potest esse contrariorum, ita tamen ut unius sit causa per se et positiva, alterius vero causa per accidens et privativa, ut cum ex praesentia alicujus effectus quispiam oritur, ex ejus vero absentia contrarius. Sic a sole praesente lux, ab eodem absente tenebrae oriuntur. Potest etiam intelligi de causa per se et positiva utrobique, quae pro diversa subjecti dispositione oppositos effectus sortitur ; sic sol sua luce ceram liquefacit, lutum vero indurat. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 56.

C'est un axiome reçu que « nihil esse potest in effectu quod non praeextiterit in causa ». III, 428, 1-2. VII, 366, 4-8. VII, 367, 14-17.

Causa nobilior est effectu. VII, 242, 11-14.

L'effet ne peut surpasser en perfection toutes ses causes prises ensemble. VII, 40, 21-26.

71. « Causa, ut causa, nobilior est effectu ; quod intelligendum est saltem, in ratione causae ; nam absolute et simpliciter, hoc est ratione entitatis et naturae effectus est nobilior causa materiali et formali ; potest etiam essse praestantior fine, si non objectivo, saltem formali, et efficiente instrumentali. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 56.

72. « ... certum est, non posse effectum excedere in perfectione omnes suas causas simul sumptas. Probatur, quia nihil est perfectionis in effectu quod non habeat a causis suis ; ergo nihil perfectionis habere potest effectus, quod non praeexistat in aliqua causarum suarum, vel formaliter vel eminenter, quia causae dare non possunt quod nullo modo in se continent. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 26, 1, 2.

La cause doit contenir au moins autant de perfection que l'effet. I, 413, 12-14. VI, 34, 15-17. VI, 38, 30-39, 1. VII, 49, 23-25. VII, 134, 1-2. VII, 135, 11-21. VII, 136, 5-7. VIII, 11, 31. VIII, 76, 10-13.

73. « Quarto dicendum est, effectum nunquam posse excedere in perfectione omnes causas efficientes quae ad illum concurrunt, simul sumptas ; immo neque aliquam earum, quae ut causa principalis et totalis in aliquo genere ad illum concurrat ; e converso vero causa efficiens principalis saepe excedit in perfectione suum effectum... Et prima quidem pars probatur, quia tota perfectio effectus manat a causis efficientibus ; ergo fieri non potest

ut aliqua perfectio sit in effectu, quae non aequali, vel nobiliori modo sit in aliqua causarum efficientium : ergo non potest excedere effectus in perfectione omnes suas causas efficientes simul sumptas...

« Altera vero pars, qua comparatur effectus ad singulas causas efficientes, declaratur facile ex distinctione causae principalis et instrumentalis. Nam instrumentalis potest esse ignobilior effectu... quia effectus non procedit principaliter ex virtute ejus. At vero causa principalis nunquam potest esse ignobilior, praesertim si sit integra et totalis in suo genere, nam de partiali res est magis dubia. Quamvis loquendo proprie de perfectione intensiva, probabilius sit etiam causam partialem principalem nunquam esse intensive minus perfectam suo effectu, quia in hoc maxime differt a causa instrumentali, et quia talis causa licet ex parte actionis sit partialis, tamen ex parte effectus agit in totum illum, et ideo non excedere non potest suae perfectionis gradum, ut in superioribus tactum est. Et hinc a fortiori constat, quando causa est totalis principalis, non posse esse inferiorem perfectione suo effectu, quia non posset illi dare perfectionem quam in se non haberet. »

Suarez, *Met. disp.*, 26, 1, 5-6.

Pourquoi les théologiens latins n'usent pas du nom de cause pour les processions des personnes divines mais de celui de principe. VII, 237, 24-238, 1. VII, 242, 5-14.

74. « Respondeo dicendum quod hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii ; sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, qu. 13, art. 11, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem ; sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus frontem lineae esse principium lineae. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 33, 1.

CERTITUDE

Certitude morale et certitude métaphysique. III, 163, 25-164, 4. III, 359, 17. VI, 37, 30-31. VI, 38, 3-4. VII, 461, 3. VII, 475, 22-27. VII, 477, 6. VIII, 327, 24-328, 20. V. art. 207 et 512.

CHOSE

Choses particulières et choses générales ou universelles. V, 221, 21-22. VII, 19, 23-29. VII, 20, 8-11 et 25. VIII, 22, 31. V. art. Universaux.

75. « Dubium posset alicui esse, qualis divisio esset haec : rerum quaedam sunt universales, quaedam particulares, seu singulares. Nam videtur hic Aristoteles admittere res aliquas existentes universales, quod tamen ipse negat expresse contra Plato. 7. Meta. ca. 13.

« Ad quod facile est respondere ex his quae superius diximus in materia universalium super Porphy. Diximus enim rerum naturas non existere universales, secundum se, sed quatenus ab intellectu non consideratis individuis et inferioribus, apprehenduntur, dicuntur universales. Quatenus vero cum ipsis accidentibus et singularibus sunt, sunt singulares. »

Toletus, *In univ. Arist. log. De interpr.*, lib. I, cap. 5, ad. qu.

Res corporeae et incorporeae, completae et incompletae, simplices et compositae, etc. Voir art. Substance. Nature.

CIEUX

Les cieux. VI, 42, 8. VI, 43, 16 et 28. VI, 44, 7. XI, 53, 23-26. XI, 60-61, passim.

Premier, deuxième et troisième ciel. VIII, 127, 2-3. VIII, 138, 15 et 22-23.

Rotation des cieux. I, 523, 23-24. II, 566, 10. VIII, 94, 10-15. Sur tous ces points voit art. Fixe.

Vitesse des cieux. II, 216, 3-4. V. art. Mouvement. Premier mobile; note.

Matière des cieux. Passim et. IV, 399, 2. IV, 477, 16-17. IV, 481, passim. IV, 483, 20. V, 346, 13-14. Voir art. Matière.

« ... Totius coeli materiam fluidam esse sive liquidam, quod jam vulgo omnes Astronomi concedunt... ». II, 225, 27-28. VIII, 89, 4-8.

76. « ... coelum non est naturae fluidae, sed consistentis et solidae, ut annotavit Aphrodisaeus in primum Meteorum, ubi Aristoteles ait motu Solis atteri et attenuari aerem. Quod minime accideret nisi corpus Solare ac coeleste [Il y a lieu de remarquer qu'aux yeux de l'Ecole : stellae sunt partes coeli densiores. On les verra comparées (art. Fixe) aux nœuds d'une table de bois. Enfin on ne peut supposer que Descartes pense dans ce texte au ciel Crystallin de l'Ecole qui est de nature aqueuse, car la fluidité du ciel est invoquée ici par Descartes pour permettre l'explication des mouvements planétaires et le Crystallin est précisément un ciel qui ne contient aucune étoile. Voir. art. Fixe. Il s'agit donc ici d'astronomes plus récents, en opposition, comme

Descartes lui-même, avec l'Ecole] solidum esset. Item quia alioqui stellae fixae aliquando sibi mutuo magis appropinquarent et a se recederent; item non posset primum mobile [voir art. Mouvement] aequali celeritate inferiores orbes secum rapere, ut aeri accidere videmus, cujus superior pars Lunae globo circumvehitur, sed quia fluidae naturae est, ac dum elabitur totum coeli rapientis impulsum non excipit, idcirco minori velocitate circumvolvitur, ut constat ex motu cometarum. Denique cap. 37, libri Job dicuntur coeli solidissimi esse et quasi aere fusi. Non igitur fluidi sunt... »

CONIMB., *De cœlo*, I, 3, I, 4.

COMÈTE

I, 250, 14. I, 251, 4 et 10. I, 252, 4. VI, 42, 9.

Ac praeterea cometae quos jam satis constat in nostro aere non versari ut nimis rudis antiquitas opinabatur. VIII, 98, 4-6.

Veteres qui cometas inter meteora sublunaria **numerabant.** IV, 398, 24-26. VIII, 98, 17-19.

Sur les comètes en général, VIII, 174, 21-192, 11.

77. « Sententia Aristotelis I libro cap. 7 quam tuentur Ptolemaeus et Albumazar in libro de conjunctionibus, itemque Albertus lib. I, tract. 3, cap. 5, Avicenna, Algazelus, Alexander, Philoponus, Averroes, aliique peripatetici, est: Cometam non constare natura coelesti sed sublunari, ejusque materiam esse exhalationem multam pinguem, crassam, constantem partibus bene coagmentatis. Nam quae hujusmodi est, flammam concipere conceptamque diu servare potest, alioqui si materia pauca sit ac facile diffluat, illico, ut reliquae ignitae concretiones extinguetur. Porro talem subesse cometae materiam, non autem coelestem, argumento est, quod cum cometae apparent, turbulenti ventorum flatus, nimiaque siccitas esse consuevit; nimirum quia magna tunc exhalationis terrenae copia aerem occupavit. Unde illud Arati in Phoenomenis:

Crinitae existunt multae squallentibus annis.

. . . .

Praeterea experientia constat Cometas interdum e parva quantitate in magnam, deinde e magna in parvam mutari, tandemque omnes aboleri; ac notatum aliquando est Cometam qui se paulo ante supra Horizontem extulerat subito dissipatum ex oculis evanuisse. Istiusmodi vero incrementa et decrementa atque extinctio neutiquam in substantias coelestes quae ab omnis noxae labe exemptae sunt, cadere possunt. Nam quod aiunt Cometas non extingui, sed abscondi, superiori capite refutavimus. Denique Mathematici instrumentis astronomicis Lunae altitudinem dimensi deprehendunt cometas esse Luna inferiores, non igitur in coelesti, sed elementari mundo insunt. De hac vero altitudinis cometarum mensura consule Regiomontanum in trac. de Cometa et Joannem Vogeliun in opusculo de Cometa qui anno Domini 1527.

. . . .

Cometarum locus est suprema regio aeris. Nam quod nec infima nec in media gignantur, testatur in primis eorum motus ab Oriente in Occasum,

quo una cum aere volvuntur, qui motus non pertingit ad mediam regionem [Sur ces trois régions de l'air cf. art. Meteore, au texte « De locis... », et : « Infima (scil : regio aeris) est ea quae nos ambit, porrigiturque usque ad eam partem quae jam radiorum Solis repercussu non incalescit. Suprema dicitur quae inter cavum ignis et paulo infra altissimorum montium fastigia intercepta est. Media, quae inter duas illas jacet ». Ibid. Meteor. 1, 2]. Secundo idem ostendit eorumdem altitudo, siquidem media regio non transcendit altissimos montes, imo eorum aliqui sublimiores ea sunt, utpote infra quos ventos, nubes et pluvias decumbere compertum sit. At altimetriae instrumentis constat multo majorem esse cometarum a terris distantiam.

. . . .

Incensio cometarum fit, vel motu, quo ignis supremaque aeris regio convertitur, vel decidentibus, ut quibusdam placet, ab elementari igne in subjectam exhalationem flammulis, vel interdum etiam vibrato ex aliqua nube in altiorem aerem fulmine. Non enim ima tantum pars coruscantis nubis, sed nonnunquam summa aperitur et erumpenti igni aditum praebet. Sunt qui opinentur cometam non accendi ab igne, nec esse exhalationem ardentem, sed halitum mixtae materiae, tanquam fumum aut fuliginem ab ima nostra regione vi alicujus sideris libratam et avectam, recipientem in se radios Solis eosque ejaculantem et idcirco visibilem. Refellitur tamen haec opinio, qui si Cometa Solari igne collucеret, sequeretur posse illum Eclypsim subire interjectu terrae, cum ejus umbram ingreditur, quod hactenus observatum non fuit. »

Conimb , *In. lib. Meteor.* 3, 4.

COMPOSÉ

Composé physique. VII, 242, 21.

78. « Quare eadem differentia dicitur divisiva generis et constitutiva speciei. Verbi causa, dum animal contrahitur per rationale, homo constituitur, quemadmodum cum materiae accedit forma, compositum physicum seu naturale conficitur. Unde, sicut compositum naturale ex materia et forma, verbi gratia homo ex corpore et anima constat, sic compositum essentiale ex genere et differentia, ut idem homo ex animali et rationali, ita ut genus materiae, differentia formae respondeat. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, I, 71-72.

Composé. Composé humain, III, 422, 11-12. V. art. Union.

CONCEPT

Concept. III, 416, 28. VII, 13, 8 et 14. VII, 116, 23. VII, 147, 24. VII, 150, 21 et 24-25. VII, 151, 5-6 et passim. VII, 152, 13, 18, 23-24. VII, 162, 9. VII, 166, 14. VII, 194, 14.

Tout concept est lié à un mot. VIII, 37, 23-30.

79. « Ab objectis intellectui imprimantur species intelligibiles quibus informatus operatur, et per propriam operationem producit aliam speciem

quae vocatur expressa, atque etiam conceptus, seu verbum mentis, repraesentans rem ut actu aut expresse intellectam. Sed quia rem per conceptum repraesentatam debet significare aliis, ideo adinventae sunt voces et scripturae, ut per voces significentur praesentibus, per scripturas absentibus. Ex quo colligit Arist. conceptus significare immediate res; voces vero easdem res mediis conceptibus ; scripturas tandem voces .»

TOLETUS, *In univ. Arist. log. De interp.* cap. I ad expos. tex.

Conceptus formalis. VII, 78, 26. VII, 151, 26-27.

Existence objective et existence formelle. III, 545, 5. III, 566, 25-29. IV, 350, 5-6 et 19-20. VII, 8, 19-23. VII, 14, 26 et 29. VII, 40, 5-20. VII, 41, 1-4, 20-24. VII, 41, 30-42, 11. VII, 45, 5-6. VII, 46, 9. VII, 47, 20-21. VII, 79, 16-17, 20 et 25-26. VII, 102, 3-103, 4. VII, 103, 27-104, passim. VII, 105, 9-10. VII, 134, 27-135, 2. VII, 135, 19-20 et 28-29. VII, 136, 5-7. VII, 161, 4-12 et 19-23. VII, 167, 12-23, passim. VII, 232, 8-233, 7, passim. VII, 234, 20. VII, 365, 11. VII. 366, 9. VIII, 11, 5-22.

80. « Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et objectivi. Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus quia est veluti proles mentis ; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objectivo, ut jam dicam. Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur, ut verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficimus ad concipiendum hominem vocatur conceptus formalis, homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus ; conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur ; et ideo recte dicitur objectivus : quia non est conceptus, ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus ex Averroe *intentio intellecta* appellatur, ab aliis dicitur *ratio objectiva*. Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et objectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, objectivus vero non semper est vera res positiva ; concipimus enim interdum privationes et alia quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum eique inhaerens ; conceptus autem objectivus interdum quidem esse potest res singularis et individua, quatenus menti objici potest et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia et similia. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 2, 1, 1.

CONCOURS

Dieu concourt immédiatement à toutes choses. III, 360, 15-18. III, 372, 17-21.

81. « Deus concurrit immediate cum omni causa particulari ad quemcumque effectum.

« ... At ut modum quo Deus cum particularibus causis operetur intelligas, adverte quadrupliciter dici aliquid causa actionis alicujus rei.

« Primo quia tribuit virtutem operandi, sicut generans dicitur movere grave, quia tribuit gravitatem qua movetur ; et equus generat equum quia tribuit virtutem semini, quae facit equum, et hoc modo Deus dicitur causa actionis rerum naturalium, quia eis virtutem quibus operarentur, impertitus est.

« Secundo modo, aliquid est causa actionis quia conservat virtutem qua aliquid operatur, ut medicina et herbae dicuntur causa visionis, quia conservant virtutem visivam, et hoc etiam modo Deus est causa actionis rerum, quia ipsarum esse et facultatem et omnia conservat.

« Tertio aliquid dicitur causa actionis quia applicat aliquid ad agendum, ut qui apponit ignem domui et ipsam comburit, et sic etiam Deus est causa, quia nihil movetur sine Deo. »

Toletus, *Phys.*, lib. II, cap. 3, text. 38, qu. 8.

Sans le concours divin toutes choses retourneraient au néant. III, 429, 3-14. VII, 14, 4. Voir art. Création : à Création continuée.

CONDENSATION

Condensation et raréfaction. I, 25, 9. I, 119, 4 et 11. I, 139, 25-140, 1. I, 416, 20. I, 424, 16-24. I, 425, 9-18. I, 426, 18, 19 et 23. I, 523, 11. I, 528, 4. I 529, 1-2. II, 384, passim. II, 441, 5-6. III, 125, 19. III, 441, 11. III, 612, 18-613, 19. VIII, 50, 30-51, 12. VIII, 105, 9.

Corps plus ou moins rare. Passim et II, 447, 7.

82. « Condensatio non aliud est quam motus quidam in densitatem, sicut rarefactio motus in raritatem ; cum autem raritas et densitas qualitates quaedam sint, fit ut rarefactio et condensatio alterationes sint, nam alteratio motus est in qualitatem.

« Rarum autem dicitur id quod parum materiae sub multa continet quantitate ; et contra densum quod sub parva quantitate multum continet materiae. ... Est autem advertendum duplicem esse rarefactionem et condensationem, et propriam et impropriam. Impropria est quae fit absque mutatione et alteratione aliqua partium rei, sed solum per approximationem vel partium separationem, sicut spongia, cum ejecta est aqua, vel aer, condensata dicitur, cum vero plena est aere vel aqua, rarefacta est. Talis autem densatio et rarefactio non fit absque corporis externi intromissione vel expulsione ; et haec mixtis inest frequenter ; elementa enim, saltem ignis et aer, non habent hanc densationem vel raritatem. Antiqui itaque non cognoscebant nisi hanc solum, cum hoc discrimine ; quod illi ponebant intra corpora vacuos poros, nos vero plenos subtiliore corpore, et sic diximus superius cinerem condensari.

« Alia est condensatio et rarefactio propria et haec non fit corporis alterius expulsione vel receptione, sed mutatione ipsius subjecti ex potentia in actum,

ut sicut quod erat calidum fit frigidum, non quia ab intrinseco quicquam recipiat, sed quia materia quae erat in potentia frigida, fit actu frigida, ita fit rara et densa actu, ex eo quod erat in potentia. »

TOLETUS, *Phys.*, lib. IV, cap. 9, tex. 87, qu. 11.

Raréfaction et condensation décrites par les philosophes. Si la raréfaction se fait par augmentation de la quantité. I, 428, 14-429, 6. III, 75, 21-22. IV, 361, 11-12. VIII, 42, 25-30. VIII, 43, 5-44, 18.

83. « At circa modum quo fiant [Scil. rarefactiones vel densationes] adverte mentem Aristotelis esse hanc... quod densatio et rarefactio fiunt, quia sicut materia fit calida vel frigida, non recepto aliquo extrinseco, sed quia erat potentia calida et frigida, ita materia est in potentia ad majorem vel minorem quantitatem, et cum major fit vel minor, proprie ex eo fit quia erat potentia, non quia ei aliquid intromittatur, et inde est rara et densa.

Est autem considerandum quod sicut ex materia educitur calor, qui tamen non erat in tactu, nisi tantum potentia, ita educitur major quantitas, vel minor quantitas, ubi non erat nisi potentia ; ut enim de novo calor in eadem materia, ita de novo major vel minor quantitas producitur. Raritas autem et densitas qualitates sunt admodum cum quantitate conjunctae, ita ut ipsam sequantur.

« Unde quantum ego existimo (imo ita est secundum Aristotelem) : non fit mutatio secundum raritatem vel densitatem, quin aliquid quantitatis deperdatur vel acquiratur de novo : loquor autem de propria condensatione et rarefactione. »

TOLETUS, *Physic.*, lib. IV, cap. 9, tex. 87, qu. 11.

CONFUS

V. Art. Distinct.

CONNAISSANCE

Connaissance intuitive. Connaissance intuitive et connaissance discursive. I, 353, 22-23. I, 415, 19-23. II, 599, 8. V, 136, 14-138, 11. VII. 36, 12. VII, 140, 23. X, 368, 12-370, 15. X, 372, 14-17. X, 389, 8-14. X, 400, 16-17. X, 407, 8-408, 17. X, 420, 6-17 et 20-21. X, 425, 10-12.

« ... Intellectu sive apprehendente, sive judicante, sive ratiocinante... » VII, 139, 10.

« Dei et angelorum cognitiones simplicissimas esse et intuitivas... » I, 415, 16-21.

La vision béatifique est intuitive. V, 136, 14-18. V, 136, 23-137, 10.

84. « Constat igitur mentis operationem in genere esse cognitionem elici-

tam ab intellectu; jam vero humanus animus triplici cognitionis gradu in perfectam rerum notitiam consurgit. Nam imprimis res sibi objectas simplici quodam visu intuetur absque ullo assensu aut dissensu; posthaec easdem inter se confert ac dijudicat, eisque vel assentitur affirmando, aut ab eis dissentit negando; tandem ex multis rebus inter se collatis diversum quid ab eis ratiocinando seu argumentando colligit. Ex his tribus mentis operationibus prima dicitur simplex apprehensio, secunda vero judicium seu enuntiatio, tertia discursus sive argumentatio. »

E. A S^{to} Paulo, *Sum. phil.*, I, 20-21.

85. « Secunda mentis operatio.... tota judicii est. In quo differt tum a prima, qua res propositae simplici intuitu apprehenduntur, nullumque de his fertur judicium; tum etiam a tertia, quae non tam in judicio quam in discursu, quo ex uno aliud inferimus, posita est. Unde cum haec tria mentis opera distinguantur, nempe simplex intuitus, judicium et discursus: simplex intuitus ad priman, discursus ad tertiam, judicium vero ad hanc secundam mentis operationem; imo ipsa est secunda mentis operatio. »

E. A S^{to} Paulo, *Sum. phil.*, I, 163.

86. *Posse cognitionem distinctam uno simplici conceptu haberi.*

« Illud praeterea in hac disceptatione a nonnullis in dubium vocatur: num distincta rei cognitio unico simplici conceptu haberi possit an plures necessario requirat? At sane quidem si de angelorum cognitione agamus, citra ambiguitatem est non exigere plures, cum angeli perspicaci simplicitate cuncta intelligant, eodemque intuitu hominem, verbi gratia, et essentialia ejus praedicata comprehendant, ut ex Dionysio 7 capite de divinis nominibus, praeter alios, edisserit D. Thomas 1 par. q. 58, art. 4. Quod item dicendum esse de illa cognitione, qua beatae mentes omnia divina naturae attributa intuentur, communis est Theologorum sententia.

Caeterum num idem homini in hoc vitae statu interdum accidat, haud satis liquet. Nobis tamen pars affirmativa magis placet, quam amplectitur Hervaeus quodlib. 7 qu. 12, et Cajetanus ad cap. 3 libri de ente et essentia. Nam cum sensus videndi (ut aït Henricus Gandavensis quodlibeto 8 qu. 33 et quodlibeto 15 q. 6) unico obtutu multa distincte percipiat, veluti cum duos lapides prope intuemur, quid causae erit, cur non idem intellectrici potentiae concedatur? Praeterea, cur animal rationis particeps, prout est hominis definitio non uno mentis actu distincte concipiemus? An quia quae distincte cognoscimus necessario ut plura concipimus, cum illa particulatim exploremus? quae vero uno actu complectimur, non ut plura, sed ut unum apprehendimus, quia plura neque simul intelligi neque simplicem actum terminare queunt? At si hujusmodi ratio concluderet, neque in angelicam mentem distincta cognitio sub uno actu caderet. Occurrendum igitur est ea quae conceptum simplicem distinctum terminant, et ut plura et ut unum sumi: ut plura in se ipsis, ut unum quatenus unius objecti rationem habent. Ita vero praestari eidem conceptui tum simplicitatem, tum distinctionem; illam ab unitate objecti, hanc a multitudine rerum quas enucleate cognoscimus. Est autem unitas objecti, prout a nobis hoc loco sumitur, unitas quaedam ordinis, quam habere necesse est, quaecumque menti per unum actum simul objiciuntur.

Ex dictis patet cognitionem distinctam nunc uno duntaxat conceptu, nunc pluribus simul contineri. Quod si distinctae cognitionis varietatem colligamus, inveniemus tribus fere modis accidere ut totum aliquod actuale distincte cognoscatur. Primo si quis hominem, verbi gratia, uno conceptu et duobus animal rationale simul apprehendat. Secundo, si duobus animal rationale tantum. Tertio si uno animal rationale tantum. Atque hae omnes cognitiones, quaeque suo modo, conceptus quid ditativi seu definitivi dicuntur.

Conimb., *Phys.*, I, 1, 2, 2.

87. « ...praenotandum imprimis est discrimen inter notitiam intuitivam et abstractivam. Notitia intuitiva, quae etiam visionis dici consuevit... est notitia rei praesentis ut praesens est; id est, cognitio qua ita rem attingimus, ut per eam cernatur praesentia objecti in se, et ex vi ipsius cognitionis, non vero quia aliunde comprobatur. Ejusmodi est notitia qua quis videt candorem in pariete et qua sonum audit, et ea qua beati divinam naturam intuentur, quam D. Paulus epist. prima ad Corinth. appellat facie ad faciem. Imo et ex hoc loco Apostoli credit Scotus quod lib. 6 art. 1... desumptam fuisse appellationem notitiae intuitivae, cujus aut nulla aut prope nulla extat mentio apud veteres philosophos. Advertit autem D. Anselmus, Hugo... et alii communi consensu cognitionem intuitivam oportere esse immediatam, ita videlicet ut res non percipiatur in alio cognito, sicuti cognoscitur Caesar in sua statua. Etenim per cognitionem intuitivam conspicitur res in se, quod esse non potest cum res videtur in alio prius viso.

« Notitia abstractiva, quae etiam simplicis intelligentiae vocatur, est cognitio rei non ut praesens est; verbi gratia, notitia qua cogito de Socrate absente, et ea qua Astrologus domi suae considerat eclypsim, quam non intuetur esto sciat ea hora interponi terram inter Lunam et Solem. Et item ea qua Philosophus ex creaturis cognoscit Deum esse. Licet enim hae cognitiones tendant in rem sub esse existentiae, non tamen sic tendunt ut per eas cernatur praesentia objecti. Non diximus cognitionem intuitivam esse eam quae pendet a praesentia objecti, nec qua objectum movet potentiam, quia notitia qua Deus et se et creaturas intuetur, est intuitiva, et tamen nec ab ipso Deo neque a creaturis dicitur pendere ut neque causari. »

Conimb., *De anima*, 2, 6, 3, 1.

Illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses que Dieu veut nous découvrir, V, 136, 23-29. V, 138, 24-26. X, 373, 3-11. Voir art. Inné.

Cognitio apprehensiva. « Cognitio sensus est apprehensiva et simplex, nullique ideo falsitati obnoxia. » I, 415, 12-16 et 20.

88. « Adverte secundo quod intellectus noster duplicem habet operationem, et apprehendendi, et judicandi. Per apprehensionem enim res ipsas concipit in se, per judicium vero earum veritatem vel falsitatem comprehendit, assentiendo vel dissentiendo. Has autem operationes esse diversas experientia ostendit; multa enim apprehendimus, de quorum veritate dubitamus; in hac utraque operatione intellectus est dependens; nam in apprehensione indiget objecto quod percipiat, et hoc a sensibus accipit; in judi-

cio etiam dependet ab apprehensione, non enim judicium fit, nisi de rebus apprehensis. »

TOLETUS, *In univ. Arist. log. Post. anal.*, lib. II, cap. 18, qu. 1.

Connaissance claire et distincte. V, art. Distinct.

Connaissance adéquate. VII, 113, 15-17. VII, 115, 1-2. VII, 120, 20-21. VII, 140, 3. VII, 152, 5-7 et 22. VII, 220, 6-11. VII, 220, 22-221, 10. VII, 365, 4-5. VIII, 26, 1-4. V. art. 509.

Connaissance des principes. Elle est plus certaine que la déduction. X, 368, 20-21. X, 370, 13-14.

Principiorum notitia non solet a dialecticis scientia appellari. VII, 140, 16-18.

89. « Secundam et tertiam solvit quaestionem [scil: Aristoteles], ostendens cognitionem principiorum non esse scientiam, sed alium habitum scientia certiorem, nempe intellectum : ex quo fit, ut non sint ejusdem rationis cognitio principiorum et eorum quae ex principiis derivantur.

« Supponit autem duo : alterum est, habitus intellectivos veros speculativos esse tres : primus, qui potest recipere falsum, ut opinio et ratio, id est, syllogismus topicus, qui est causa opinionis ; alter est scientia, quae est cognitio necessariorum per causam ; tertius est intellectus, qui est cognitio necessariorum immediatorum ; atque hi duo semper sunt veri.

« Supponit secundo, quod nulla cognitio est certior quam scientia, nisi habitus hic, qui dicitur intellectus, quae duo colliguntur ex 6 Ethi. cap. 3. Tunc argumentum est : horum principiorum non est opinio, quia semper sunt vera ; non est scientia, quia non habent causam, nec per discursum cognoscuntur. Et praeterea, quia sunt certiora his quorum est scientia, ergo eorum erit intellectus, non enim restat alius habitus intellectivus certior scientia. Praeterea, quia scientiae non est scientia, alias enim esset processus in infinitum, devenire est ergo ad aliquam cognitionem, quae non sit scientia, et haec est intellectus.

« Ex quo colligit hanc cognitionem, quae intellectus dicitur, esse principium et principium principii, id est, cognitionem, qua cognoscimus ipsas propositiones primas, quae sunt principia.

« Sic autem se habet omnis scientia ad omnem conclusionem ; ut enim est scientia cognitio procedens ex alia, et qua cognoscimus id, quod ex alio sequitur, ita et intellectus est cognitio, sed non ex alia intellectiva cognitione, ac ideo est principium.

« Similiter est cognitio, qua propositiones primae, quae ex aliis non sunt, cognoscuntur, ac propterea est principium principii. »

TOLETUS, *In univ. Arist. log. Post. anal.*, lib. II, cap. 18, art. 7.

Communes notiones. Les notions communes sont des principes. II, 435, 11. II, 629, 13-16. IV, 111, 24-26. IV, 444, 4-445, 8. VII, 164, 27. VII, 580, 13-14. VIII, 9, 20 et 24. VIII, 19, 27-28. VIII, 24, 7, 9 et 14. VIII, 25, 7. VIII, 79, 5-6. VIII, 2ª, 358, 15. VIII, 2ª, 359, 16-26. V. art. Principe. Inné.

90. « Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quae intellectu percipiuntur. »

SAINT THOMAS, *De anima*, art. 14, ad. 17[m].

Chose connue par elle-même. Res per se nota. III, 64, 21-22. III, 111, 11. III, 423, 10. III, 424, 14. III, 426, 23-24. V, 193, 24. V. 222, 19. VII, 112, 3. VII, 138, 24. VII, 140, 22-23. VII, 162, 28-163, 2. VII, 182, 25. VII, 185, 27-28. VII, 239, 2. VII, 246, 11. VII, 253, 15. VIII, 6, 11 et 13. VIII, 8, art. 10, tit. et 4. X, 70, 1. X, 387, 16. X, 420, 15. X, 426, 5 et 7-8. X, 427-428, passim. X, 441, 13. X, 442, 12. X, 453, 7.

Cf. art. : Dieu. Existence de Dieu, à « Deum existere est per se notum ».

91. « Per se notae... dicuntur propositiones, in quibus praedicatum est de definitione subjecti vel immediate causatur ex principiis ejus. »

SAINT THOMAS, *Sum. log.*, 1, 7.

Le corps, obstacle à la connaissance de l'entendement. III, 374, 24-375, 4.

92. « ... Advertendum est duobus modis dici posse cognitionem impediri a materia : uno ex parte subjecti, altero ex parte objecti. Ex parte subjecti, quia quo illud magis materiale est, eo minus idoneum ad vim cognoscendi, cum semper haec nonnihil abstractionis a materia desideret. Unde Aristoteles 2 de anima cap. 12 text. 14 causam cur plantae cognitione prorsus careant (etsi eis Plato quasi dormientem sensum dederit) ad ipsarum concretionem, et ut vocant, materialitatem refert; contra vero quo res magis a materia emergunt, eo perfectiorem obtinent cognoscendi gradum, ut videre est in bellua, homine et angelo : hominis enim cognitio perfectior est quam belluae, quia forma hominis potest extra materiam cohaerere, non autem belluae; et angeli item cognitio nobilior quam hominis, quia angelus prorsus materia vacat, non homo qui ex corpore et animo constat. »

CONIMB., *Phys.*, I, 1, 4, 3.

CONTINU

Continu. Passim, VI, 36, 5-6.

93. « Continuum et discretum, sub quibus sunt omnes species quantitatis, non aliter definiuntur quam per ipsas partes quae copulantur vel non copulantur termino communi. »

TOLETUS, *In univ. Arist. log.*, Categ. cap., 6, qu. 1, ad concl.

94. « Quantitas vero continua est quantitas cujus partes termino communi copulantur ; discreta vero est cujus partes termino communi non copulantur. Linea est continua quantitas cujus partes in puncto copulantur ; superfi-

cies cujus partes in linea copulantur; corpus cujus partes superficie copulantur. »

Ibid., qu. 2, c. 3m solut. ad 1,m.

« Quod si forte timeat unioni suae integrali... » I, 422, 3-5.

95. ***An continuum ex indivisibilibus partibus componatur?***

« Adverte circa quaestionis titulum : non de quocumque indivisibili loquimur, sed de eo quod ad genus quantitatis pertinet, quale punctum, linea, nunc, et similia sunt. Nec loquimur de quacumque partium compositione, sed de integrali, quae fit secundum partes integrantes, quae differunt valde a partibus substantiae rei.

Primo partes integrantes saepe similares sunt, ut quaelibet pars ignis, est, et aquae aqua. Dico saepe, quia non semper, nam in viventibus id non est. Non enim quaelibet hominis pars homo est. At partes substantiae dissimilares sunt semper, est enim altera materia, altera forma.

Prima pars integralis non habet eumdem adaequate locum cum altera, nec pars est in toto loco totius : ut habet in ulna, ubi est medietas, adaequate non est altera, et una medietas non est in toto loco ubi est totum. At partes substantiae non sic, sed in quo loco adaequate est materia, ibi est forma, et in toto loco quo compositum est, ibi et materia, ibi forma etiam est.

Praeterea partes integrantes possunt separatae consistere, ut duae ligni partes divisae per se sunt; at forma per se, materia per se non sunt, nec esse possunt. Loquimur igitur in praesenti de compositione non ex partibus substantiae, sed ex partibus integralibus. »

Toletus, *Physic.*, lib. VI, cap. 2, texte 23, qu. 1.

« ...An linea constet ex punctis vel ex partibus? » III, 433, 22-24.
Points et parties d'un globe. II, 141, 7-10.

96. « Quid in hoc libro Aristoteles intendat non est difficile comperire; tractat enim de divisione partium quantitativarum motuum : quas habent a spatio et tempore, quibus fiunt, similiter de ordine harum partium.

Praemittit autem ante omnia conclusionem hanc : nullum continuum ex indivisibilibus compositum esse, sed ex continuis et iterum divisibilibus.

Hanc autem multipliciter probat, suppositis definitionibus traditis in libro 5 continui, contigui, et consequenter. Sunt enim continua cujus ultima sunt unum; contigua, quorum ultima sunt simul; consequentia inter quae nihil mediat ejusdem generis.

Ex definitione igitur continui et contigui probat continuum non componi ex indivisibilibus, sic. Si ex his componeretur continuum, tunc indivisibile esset continuum cum altero indivisibili, vel contiguum; sed non potest id esse. Probatur. Nam non habet ultimum quod indivisibile est; quod enim habet ultimum habet partem quae non sit ultima, nam relativum est ultimum. Quod igitur indivisibile est in se non habet ultimum; non ergo alteri continuum est aut contiguum.

Nota quod ista ratio principaliter adducta est ad probandum indivisibile non esse continuum indivisibili. At quia probatio, nempe non habere ultimum, etiam probat non esse contiguum, ob id simul est utrumque probatum; sed non ex directa intentione.

Unde etiam quod dicitur de puncto respectu lineae, idem dicitur de linea respectu superficiei, et de hac respectu corporis. »

Toletus, *Physic.*, lib. VI, cap. 1, text. 1.

CONTRADICTION

Contradictoires. Repugnantia. VII, 36, 20-21. VII, 62, 19. VII, 66, 12. VII, 84, 14. VII, 139, 18. VII, 150, 18, 20 et 25. VII, 151-152, passim. VIII, 24, 1-2. V. art. Possible.

CORPS

Mixtes. Corps qu'on nomme mêlés ou composés. VI, 44, 17-18. XI, 26, 11-12. XI, 27, 14. XI, 28, 22. XI, 29, 10. XI, 30, 8, 16 et 22.

Différence entre les corps mixtes et les éléments simples. VI, 226, 31-227, 3. XI, 26, 10-20.

Corps que les Philosophes disent être composés des éléments par un mélange parfait. VI, 232, 7-10.

97. *Quid sit et quomodo fiat mixtio.*

« Mixtionem hic accipimus non pro quavis rerum similium aut dissimilium coacervatione, sed pro unione mixtilium elementorum sub una substantiali forma alicujus mixti, corruptis mixtilium formis, quo sensu de mixtione disserit Philosophus c. 10, lib. 1 de Ortu ubi definitur ab eodem mixtio : miscibilium alteratorum unio. Licet enim mixtio praecise et formaliter sumpta, quatenus est species quaedam generationis sit mixti productio, ne tamen obscurum per obscurius explicare videretur Aristoteles, maluit illam apertius declarare per praevias dispositiones, cujusmodi sunt miscibilium corporum mutuus conflictus et alteratio, sive secundum qualitates immutatio, eorumdem minutatim dissectorum permixtio, tandem particularium elementarium inter se permixtarum in unitatem materiae facta adhaesio, quam mox formae eductio consequitur, et mixti productio. Ubi nota mixtionis nomine apud Physicos et ipsum Aristotelem, non tantum ipsam mixti productionem, sed maxime praeviam illam elementorum inter se concertantium alterationem et permixtionem in ordine ad mixti productionem intelligi. Cum igitur toto tempore praecedenti istam mixti productionem elementa inter se agant, datur tamen aliquod instans in quo retusis elementorum viribus, ac illis in minimas particulas dissectis, fit mutua illarum particularum pereuntibus elementorum formis continuata adhaesio, cum antea essent tantum contiguae. In quo etiam instanti producitur in hac ipsa materia numero jam una ob continuationem partium forma mixti, sicque mixti productio peragitur. »

E. a S^to Paulo, *Sum. phil.*, III, 208-209.

98. « Mixtorum corporum duo sunt genera, alia enim dicuntur imperfecta et secundum qualitatem, quae adhuc elementares formas retinent, appellanturque vulgo Meteora ; alia vero dicuntur perfecta et secundum substan-

tiam, quae mutatis elementorum formis alias substantiales formas sibi vendicant, ut sunt metalla, lapides, etc. »

Ibid., 224.

Durorum partes nullo glutino simul jungi. VIII, 71, 8-18. VIII, 77, 21-23. XI, 13, 13-22.

99. « Ostendit [Scil. Aristoteles] illa posse unum continuum fieri quae apta sunt esse unum totum secundum contactum ; quae vero unum totum fieri non possunt, ut lapis et aqua, neque erunt unum continuum. Fiunt autem unum continuum cum unicum habent communem terminum. At quia variis modis unicum totum fit, multipliciter etiam continuum se habet. Quaedam enim clavo, quaedam glutino, quaedam insitione et tactu unum continuum fiunt et unum totum. Sed non est haec tam propria continuitas sicut ea qua continua sunt quae unicum per se terminum habent, ut duae aquae et ligni partes. »

Toletus, *Phys.*, lib. V, cap. 3, tex. 27.

Corps qu'on nomme homogène. XI, 77, 15.

100. « Vel illud [Scil. Corpus] esset homogeneum et similare, cujus partes essent ejusdem rationis cum toto, vel dissimilare et heterogeneum... »

Toletus, *Physic.*, lib. III, cap. 5, tex. 48.

101. « Vocat [Scil. Arist.] autem dissimilare in hoc loco quod partes habet diversae speciei, sicut similare quod partes habet ejusdem speciei. »

Ibid., tex. 49.

Corpus physicum. III, 285, 4. V. art. 12.

Corps glorifié. V. 137, 19.

102. « Respondeo dicendum quod beatitudo hominis est ex conjunctione ad Deum cui secundum spiritum conjungitur. Unde oportet quod ex beatitudine spiritus gloria redundet ad corpus, ut August. dicit in epist. ad Dioscorum unde oportet corpus gloriosum omnino spiritui esse subjectum. Quae quidem subjectio attenditur dupliciter : uno modo ut perfecte subdatur ei tanquam motori, et ex hoc erit agile quasi paratum et efficax ad omnem motum explendum quem spiritus imperabit ; alio modo subdetur ei ut formae. A forma autem materia tria suscipit. Primo, naturam speciei ; et quantum ad hoc corpus gloriosum erit subtile, sicut dicimus aurum subtile inquantum materia est perfecte terminata per speciem, Secundo suscipit *esse* et ejus conservationem, et quantum ad hoc erit impassibile, id est, nullius corruptivi passivum. Tertio recipit proprietatem formae proportionatam, et quantum ad hoc erit clarum, nam claritas corporis maxime congruit anim claritati. »

Saint Thomas, *Sentent.*, lib. IV, dist. 44, qu. 1, art. 3.

CORRUPTION

Corruption. I, 341, 13-14. III, 422, 12-13. VII, 13, 27. VII, 84, 11-12. VII, 85, 20. VIII, 71, 23-24. XI, 22, 2-6.

103. *Explicatur corruptionis definitio.*

« Corruptio est mutatio totius, id est ex toto, sub eadem communi materia. Mutationis nomen sic erit hoc loco accipiendum, ut tam positivas et reales quam negativas mutationes comprehendat. Nec enim corruptio, ut paulo post dicemus, positivum quid est, sed negativum. Quoniam autem in mutatione proprie dicta semper manet commune aliquod subjectum (id enim mutationis nomen, uti supra monuimus, secum affert) rejicienda erunt per hanc particulam ea quae non sunt mutationes : ut annihilatio, verbi gratia ; sicut enim actio creandi, mutatio non est, ita nec annihilatio, quia in neutra opportet dari commune subjectum, quod transitum a non esse ad esse, vel ab esse ad non esse in se recipiat. Particula : totius, id est : ex toto, indicat terminum a quo corruptionis esse totum, et ex consequenti terminum ad quem ejusdem debere esse non totum, cum omnis mutatio... inter extrema opposita versetur. Ponitur ergo haec particula ad discrimen generationis tam accidentariae quam substantialis, quia licet utraque sit mutatio, neutra tamen est ex toto, id est ex tota substantia ; siquidem generatio accidentaria non est mutatio ex substantia, substantialis autem non est mutatio ex tota substantia in non substantiam, ut ex Socrate in non Socratem, sed e converso ex non tota in totam, ut ex non Socrate in Socratem. Additur sub eadem communi materia, ut apertius maneat quodnam subjectum corruptionem sustineat, ac sub utroque illius termino perseveret. Itaque si placeat corruptionem enucleatius definire, sic definienda erit : Corruptio est mutatio totius in non totum sub eadem communi materia.

« Duo hic advertenda sunt ; imprimis nomen corruptionis interdum improprie a philosophis usurpari ; videlicet non pro formae desitione, quam paulo ante definivimus, sed pro introductione formae, cum nobilior forma abjicitur et deterior introducitur, ut, exempli gratia, cum ex vivente fit cadaver ; id enim corruptionem potius quam generationem vocamus. Cujus rei causa est, quia plus attendimus ad amissionem formae praestantioris quam ad introductionem ejus quae ignobilior est.

« Deinde advertendum ea quae corrumpuntur et generantur, non dici proprie mutari, quod jam facile quivis ex dictis colliget ; siquidem id, quod proprie mutationem subit, necessario prius existit sub termino a quo, deinde sub termino ad quem ; at id quod corrumpitur, sub termino ad quem jam non existit, quia desiit esse, et id quod generatur non fuit sub termino a quo, quia nondum erat ; non igitur hae proprie, ac philosophice loquendo dicenda sunt mutari, intellige per se primo, sed duntaxat ratione materiae, quae sub utroque termino manet. »

Conimb., *De gen. et corr.*, 1, 4, 16, 1.

COULEUR

Des couleurs qu'on voit dans les nues. VI, 345, 1-348, 6.

104. *De coloribus in aere apparentibus.*

« ... Ad cujus intelligentiam sciendum causas apparentium colorum... in hunc modum se habere. Eorum materia cui videlicet inexistunt, est vapor, vel exhalatio, vel aer addensatus, vel etiam aqua, praesertim quae in majorem raritatem attenuata sit. Locus ubi se spectandos exhibent est potissimum aeriae regionis interstitium. Eorum forma est lux varie modificata... Effi-

ciens est id quod praedictam materiam ad ejusmodi colores admittendos praeparat : itemque lucida corpora et exarsiones, aliaque id genus, quae lumen ipsum jaculantur. Communis finis est pulchritudo Universi.

Oritur istiusmodi colorum varietas (ut de affectionibus organi visorii nihil dicamus) partim ex diversitate affectionum materiae, in quam lux incidit, partim ex diverso aspectu luminosi, partim ex qualitate medii per quod lux transmittitur, aut species visibiles ad oculos feruntur, partim denique ex alia et alia intensione vel remissione luminis. Igitur in aere densato, concretisque halitibus multiplices colorum differentiae tam noctu quam interdiu spectari solent. Sed aliis eorum discriminum causis omissis, de quibus lege librum de coloribus ante citatum, cum id quod astrorum lux in aere percutit valde densum est, umbrosum quid et obscurum videri facit. Quod si aliquantulum densum simulque humidum existat, colorem caeruleum recipit, qui quoniam vaporum coitionem testatur, pluviam denuntiat. Si autem aeria concretio minus jam spissa existat, purpureum colorem imbibit. Si item exhalationes adhuc magis tenues luci opponantur, phoeniceo colore pinguntur. Sane ut flammae ex varia fumi commixtione varie colorari solent, aliae enim puniceae, aliae purpureae, aliae virides apparent, ita astrorum, praesertim Solis ac Lunae, variae species nobis effulgent, pro diversitate medii inter illa et aspectum nostrum constituti. Praesertim in ortu et occasu, ubi major halituum copia, quam assiduus diei calor discutit, in aere conglobatur.

Conimb., *In lib. Meteor*, 4, 3.

Les Philosophes distinguent à tort des couleurs vraies et d'autres qui sont fausses ou apparentes. VI, 335, 8-11.

105. « ...annotandum est duo esse colorum genera, alios quibus visus illuditur (apparentes vocant), alios veros. Apparentes sunt qui ex solo lumine secundum diversum illius aspectum corporibus affunduntur, ut in iride accidit, et iis quae primo superioris articuli argumento retulimus [Scil : « videmus nubes ex diversa solis irradiatione nunc albo, nunc rubeo colore perfundi, alias magis obscurari, alias minus. Item, mare ob eamdem causam nunc purpurascere, nunc canescere, eminus album, propius nigrum exhiberi. Videmus etiam columbarum cervices et pavonum caudas diverso lucis aspectu mirifice colores variare. Quae omnia argumento sunt, nihil esse aliud colores quam lumen ipsum. » Ad loc. art. 1]. Veri colores sunt qui non ex luce, sed ex varia elementorum et primarum qualitatum mixtura obveniunt, cujusmodi est in cygno candor, in corvo nigredo.

His animadversis, prima conclusio sit : colores apparentes nihil aliud sunt quam lumen. Haec conclusio ex eo liquet, quia istiusmodi colores secundum diversum aspectum, distantiam et situm ad corpus luminosum varie sese visui repraesentant,.. quod sane indicat eos nihil aliud esse quam ipsam lucem in corpore receptam. Sit secunda conclusio : veri colores diversam naturam habent a luce. Haec probatur quia si veri colores a luce non distinguerentur, non essent ita fixi et permanentes, sed versatiles secundum diversum respectum ad lucem, ut de apparentibus diximus. Secundo, quia lux qualitas est coelestis, contrarium proinde non habens, cum coelestia corpora a contrariis qualitatibus natura exemerit, docente Aristotele primo de coelo cap. 3 text. 20. At candori nigredo contraria est. Item quia si color

esset lumen, nigror cum omnino expers lucis sit, nihil esset aliud quam lucis privatio, quod a communi Philosophorum sensu abhorret. Tertio, quia sequeretur colorem candidum, herbaceum, puniceum, pallidum, et denique omnium colorum discrimina sub una specie infima contineri, quod a vero non minus abest. »

CONIMB., *De anima*, 2, 7, 2, 2.

COURONNE

Des cercles ou couronnes qu'on voit quelquefois autour des astres. I, 106, 5-6. I, 148, 1-2. II, 276, 8-11. VI, 232, 29-30. VI, 345, 2. VI, 348, 3-351, 26.

Halo. I, 340, 8.

106. « Si autem multa spiratio vel nubes aequabili densitate in orbem sparsa sub Sole vel Luna, aliove e splendidioribus astris constituta sit, ita ut radius corporis luminosi propter spirationis densitatem recta progredi nequeat, sed desiliat ac per omnes extremitates diffundatur, apparet tunc sub astro splendens circulus more lucidae coronae, quem Graeci ἅλον vocant. Nonnunquam tamen deficiente materia non integer circulus, sed quaedam tantummodo illius portio cernitur. Cum absolutus circulus est, corona a Latinis dicitur, quia orbiculari constans figura astrum coronae in morem cingère videtur. Fiunt autem haec frequentius sub Luna quam sub Sole, quia Solis fervor coagmentari halitus non sinit, sed eos dissipat et absumit; Luna vero ad eam dissipationem minori vi praedicta est. »

CONIMB., *In lib. Meteor.*, 4, 4.

CRÉATION

Deus fecit res a nihilo. VII, 48, 14. X, 218, 19.

Deus creavit coelum et terram. VII, 169, 6.

107. *Quod Deus in creando res non praesupponit materiam.*

« Hoc autem ostendit quod Deus in creando res non praeexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens praeexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea praeexigit quae sua actione produci non possunt; aedificator enim lapides et ligna ad suam actionem praeexigit, quia ea sua actione producere non potest, domum autem producit in agendo, sed non praesupponit : necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non praesupponit. Adhuc, actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii : omne autem principium quod in creando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, inconveniens est quod Deus in agendo materiam praesupponat. Item, quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus ejus est universalior. Nam causae particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quae facit aliquid esse

in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicujus universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur praeexistit materia ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare. Et inde est, quod fides catholica eum *creatorem* confitetur. »

Saint Thomas, *Compend. Theol.*, 69.

108. « Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens : in principio creavit Deus coelum et terram (*Gen.*, I, 1). Nihil enim est aliud creare quam absque materia praejacente aliquid in esse producere. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, 2, 16.

Deus omnia disposuit..... etc. XI, 47, 14-17.

109. « Contra. Sap. 11 : Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti. »

Saint Thomas, *Sentent.*, lib. I, dist. 3, qu. 2, art. 3.

Création continuée. VI, 36, 2-3. VI, 45, 8-11. VII, 48, 28-49, 11. VII, 50, 27. VII, 53, 12-18. VII, 109, 9-13. VII, 115, 9. VII, 118, 23. VII, 165, 5-6. VII, 166, 11-13. VII, 168, 5-22. VII, 236, 27. VII. 243, 4-5. VIII, 13, 4-10. VIII, 61, 1-62, 5. VIII, 66, 4-6. XI, 37, 5-7. XI, 37, 20-25, XI, 44, 23-25.

La cessation du concours divin entraîne la destruction des choses. III, 429, 24-430, 2. VII, 370, 6-12.

110. « 2... perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cujus sua natura est capax. Sed quidquid habet totum illud cujus sua natura est capax, potest remanere in esse, omni Dei conservatione exteriori cessante. Ergo si creaturae aliquae sunt perfectae secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conservante. Probatio mediae. Deus conservando res, aliquid agit... Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conservat res, semper res conservatae aliquid a Deo recipiunt; quamdiu ergo res conservatione indiget, nondum totum habet cujus est capax...

« Sed contra... Ad secundum dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subjacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem. »

Saint Thomas, *De potentia*, 5, 1, 2.

111. « 4. Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturae, quia quod jam est, non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse,

vel continue aliud adderetur creaturae, quod est inconveniens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suae.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere et secundum fidem, et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens : puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed id nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit, lib. 16 Moral., cap. 16.

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus; manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus; forma autem domus est compositio et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides, et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formae in quantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus, secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formae, secundum quod est in materia, id est quod haec materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut coelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem; et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa

effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., cap. 2, circa princ. : *Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret*; et in 8 ejusdem lib., cap. 12, circa med., dicit quod *sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur*.

. . . .

Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 104, 1.

112. « Porro mundum non a seipso, sed ab aliqua efficiente causa esse, multis rationibus colligitur. Primo, ex rerum omnium conservatione, quae nihil aliud videtur esse quam continua rei productio. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 129.

DÉFINITION

Definitio per genus et differentiam. II. 366, 25-26.

113. « Definitio in genere dicitur: oratio naturam rei explicans. Ubi « oratio » intelligitur imperfecta, utpote quae sit expers affirmationis et negationis; additur « naturam rei explicans » non tantum exprimens, nam simplices termini naturam aliquam exprimunt, sive significant, sed non explicant.

Et quoniam natura rei aut accurate aut minus accurate potest explicari, hinc duplex est definitio : altera accurata, quae absolute et maxime proprie dicitur definitio, quae naturam exprimit adhibitis essentialibus rei definitae partibus, ut cum definitur homo, animal rationale, ipsius genere et differentia adhibitis. Altera vero minus accurata, quae non tam proprie definitio quam descriptio dicenda est, quae quidem rei naturam adhibitis ipsius proprietatibus vel causis externis declarat, ut si dicas hominem esse creaturam factam ad imaginem et similitudinem Dei.

Definitio accurata seu essentialis duplex est ; altera metaphysica quae rem explicat per partes essentiales metaphysicas, nempe genus et differentiam, ut cum definitur homo animal rationale ; altera physica quae rem explicat per partes essentiales physicas, nempe materiam et formam, ut cum definitur homo : ens naturale constans corpore organico et anima rationali. Definitio vero accidentalis, seu descriptio, in genere duplex est ; altera quae rem explicat per ipsius proprietates, aut per ea quae habent rationem proprietatum, ut si hominem describas creaturam admirationis, risus, ac disciplinae capacem ; altera causalis dici potest, quae rem explicat per causas ipsius externas, nempe per efficientem, finalem, aut exemplarem ; per efficientem quidem ut si hominem describas esse singulare quoddam divinae sapientiae opus ; per finalem ut si dicas hominem esse creaturam aeternae felicitatis capacem ; denique per exemplarem, ut si eumdem hominem dicas esse creaturam conditam ad imaginem et similitudinem Dei. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, I, 155-156.

DÉLIBÉRATION

Délibération. VII, 58, 12. VII, 61, 13-14. VII, 61, 29.

114. *Utrum consilium sit inquisitio.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *consilium est appetitus*. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Praeterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est, quaest. 14, art. 7. Sed consilium Deo attribuitur ; dicitur enim ad Eph. 1, 11, quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Praeterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quae sunt bona certa, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 7, 25 : *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 34, in princ.) dicit : *Omne quidem consilium quaestio est, non autem omnis quaestio consilium.*

Respondeo dicendum quod electio, sicut dictum est, quaest. praec., art. 1, consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione praecedente : et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et haec inquisitio *consilium* vocatur ; propter quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, circ. fin., quod *electio est appetitus praeconsiliati.*

Ad primum ergo dicendum quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde

et in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere, et etiam sicut motivum: quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quae sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit, loc. sup. cit., quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel judicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientium et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 14, 1.

DÉMONSTRATION

Démonstration « quod sit » et « cur ita sit ». II, 433, 15-16.

Démonstration et connaissance à priori et à posteriori. I, 250, 28-251, 2. I, 476, 27-30. I, 563, 3-9. I, 563, 29-31. II, 31, 12-14. II, 198, 5. II, 433, 4. III, 82, 13. III, 422, 11 et 13-14. III, 505, 10. IV, 689, 8-17. V, 45, 25-30. VI, 76, 11-16. VII, 155, 24. VII, 156, 7. VIII, 81, 27-[illegible]. XI, 47, 22-28.

La démonstration à priori est la plus noble de toutes. I, 490, 11-15. VIII, 14, 13-14.

115. « Est autem demonstratio in genere duplex, authore Aristotele lib. primo Post. cap. 10. Altera dicitur demonstratio quia, seu quod sit, Graece ἀπόδειξις ὅτι, qua ostenditur simpliciter rem ita esse. Altera dicitur demonstratio propter quid, Graece ἀπόδειξις διότι qua ostenditur simpliciter propter quid ita sit.

Demonstratio quod sit assumit pro argumento effectum aut causam remotam; effectum quidem, ut si demonstres lunam deficere eo quod cum plena sit, nullam tamen facit umbram; causam vero remotam ut si demonstres lunam deficere, quia sol opponitur illi per diametrum mundi. At vero demonstratio propter quid assumit pro medio seu argumento causam rei proximam; ut si ostendas lunam deficere, quia terra interposita est inter ipsam et solem; aut hominen esse disciplinae capacem, quia est rationis particeps. Ex quo intelligis prius genus demonstrationis fieri posse tum a priori, idque improprie cum nempe fit per causam remotam; tum a posteriori, cum nempe fit

per effectum. Posterius vero genus fieri tantum a priori, et quidem proprie, cum non tantum per causam, sed per veram et proximam fiat, unde nascitur illud discrimen inter utrumque genus demonstrationis, quod prius illud certam quidem et indubitatam rei notitiam, non tamen scientiam nisi impropriam; at vero posterius scientiam proprie dictam pariat. Scire enim proprie est effectum per causam propriam seu proximam cognoscere. Unde Aristoteles docet loco citato, aliud esse scire quia, aliud vero scire propter quid, eo quod scire quia nihil aliud sit quam scire quod res sit, id est, quod vera sit, sive per causam impropriam, sive etiam per effectum seu a posteriori id cognoscatur; at vero scire propter quid, sit scire rem per causam, eamque propriam et proximam. Caeterum licet demonstratio propter quid sit legitima et proprie dicta, non tamen omnis censetur potissima, sed ea tantum quae ex causa prima seu immediata ac indemonstrabili procedit, quae proprietatem de subjecto demonstrat per accuratam ejusdem subjecti definitionem ; ut si demonstres hominem esse disciplinae capacem, quia est rationis particeps. Sunt autem rarissimae ejusmodi demonstrationes, quia accuratae rerum definitiones ut plurimum nos latent.

Porro demonstratio posset etiam hoc modo dividi, ut alia dicatur a priori quae rem demonstrat per causam ; alia vero a posteriori, quae rem demonstrat per effectum. Et rursus demonstratio a priori duplex ; altera propria, quae per veram et proximam causam rem demonstrat. Altera impropria, quae per causam remotam minus propriam aliquid probat. Denique demonstratio a priori propria duplex est ; altera communis et ordinaria, quae rem demonstrat per veram causam, altera specialis et potissima quae rem, id est, proprietatem de subjecto demonstrat per veram causam, eamque primam immediatam, seu indemonstrabilem, cujusmodi est definitio subjecti accurata. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, I, 222-224

« ...secundum Aristotelem modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio. » III, 383, 17-20.

116. « De subjecto propositionis demonstrandae praecognoscendum est an sit et quid sit. Per illam autem praenotionem an sit, intelligitur an sit ens verum et reale quod existat aut existere possit ; per hanc vero posteriorem qui sit intelligitur tum quid rei, id est, quae sit ratio seu definitio rei, tum quid nominis, id est quae sit nominis significatio. Et quidem in potissima demonstratione in qua medium est definitio subjecti, requiritur praenotio quid rei, in aliis vero necessaria est duntaxat praenotio quid nominis. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, I, 225.

Demonstratio quae petitur a fine. III, 506, 2-3. Voir art. Fin.

Démonstration analytique et synthétique. V. art. Méthode.

Démonstration par réduction à l'absurde. I, 490, 4-8. II, 177, 20-21.

C'est la démonstration la moins estimée de toutes. II, 275, 1-3.

117. « Demonstratio ad impossibile est, cum propositionem aliquam non per se, at suam oppositam falsam ostendendo veram esse probamus. Modus

autem probandi est sumendo oppositam probandae cum aliqua praemissa alia manifeste vera, et inferendo conclusionem falsam in bona consequentia, ut inde colligatur talis praemissa falsa, cum falsum ex falsa sequatur, ac tandem illa prima propositio vera. Verbi gratia, sit ista probanda ad impossibile, nullus homo est irrationalis, sumam ejus oppositam cum praemissa clare vera, sic : omnis homo est irrationalis, omne animal rationale est homo, infero, ergo omne animal rationale est irrationale. Consequentia est bona, conclusio falsa, ergo et aliqua praemissa ; non minor, ergo major ; ergo ejus opposita negativa erat vera, cum non contingat in materia necessaria contrarias simul esse falsas, aut simul veras, Sicut negativam propositionem demonstramus, ita affirmativam, sumendo oppositam negativam, demonstrare poterimus.

« Aristoteles vero utitur negativa tantum, quia vult solum probare negativam ostensivam esse potiorem ducenti ad impossibile, nam inde probatur quod etiam affirmativa sit ea potior, cum sit potior quam negativa. »

Toletus, *In univ. Arist. log. In. post. anal.*, lib., I, cap. 22.

DÉNOMINATION

Denominatio extrinseca et intrinseca. V, 341, 7. VII, 85, 11, 14-15 et 19-23. VII, 102, 8, 11, 18 et 23. VII, 381, 12-13.

118. « Denominatio duplex est. Una quae fit ab aliqua forma reali, sive inhaereat in re denominata, quales sunt denominationes intrinsecae ; aut in alia ab ea diversa, ut denominationes extrinsecae ; et istae non sunt opus rationis, nec ab intellectu dependent, sicut nec dependet forma realis a qua fiunt..... Alia est denominatio quae non fit a forma reali, sed solum tribuitur ab intellectu rebus intellectis ; ut denominatio subjecti aut praedicati, et de hac denominatione verum est quod sit opus rationis, sicut forma a qua fit. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial. De ent. rat.*, art. 2.

DIALECTIQUE

La dialectique. I, 423, 23. IX, 205, 25-206, 16. IX, 2ª, 13, 24-30. X, 405, 21-406, 26.

Parties de la dialectique. VIII, 2ª, 12-16. X, 430, 11-14.

Ce que l'on étudie dans les Topiques. VIII, 2ª, 50, 26-51, 3. VIII, 2ª, 52, 13-18.

Lieux communs. II, 144, 17. VII, 8, 31-9, 32. VII, 361, 19. VIII, 2ª, 41, 5 et 21-22. VIII, 2ª, 52, 10-11.

119. *Quid sit syllogismus Topicus et quid sit argumentum topicum seu dialecticum et quid locus communis seu dialecticus.*

« Syllogismus Topicus seu Dialecticus est qui ex probabilibus concluditur. Sunt autem probabilia quae videntur omnibus, aut plurimis aut sapientibus, atque his vel omnibus, vel plurimis, vel spectatissimis ; omnibus quidem videtur obsequium amicos conciliare ; plurimis par pari referendum ; pasientibus omnibus, bona animi anteponenda esse bonis corporis ; plurimis

vero animos hominum esse immortales ; denique spectatissimis mundum coepisse.

Est autem argumentum dialecticum probabile inventum ad faciendam fidem, id est, quod probabiliter seu verisimiliter cum utroque aut saltem altero termino quaestionis seu propositionis probandae connectitur, ex quo assensus rei probatae non omnimo necessarius gignitur, in quo differt a demonstrativo, quod cum utroque termino quaestionis necessariam quamdam connexionem habet. Et quoniam quod est necessarium potest multorum judicio esse probabile duntaxat, hinc fit, ut argumenta demonstrativa possint esse dialectica, ut non mirum videatur si in hac parte (quod etiam Aristoteles facit in Topicis) non tantum probabilium sed etiam necessariorum argumentorum loci communes tradantur.

Porro locus communis dicitur argumenti sedes, quia e locis communibus quasi e propriis sedibus argumenta eruuntur. Locus autem dupliciter dicitur, nempe maxima et differentia maximae. Locus maxima est propositio per se nota fidem aliis subministrans, cujusmodi est haec : cui non convenit definitio non convenit definitum. Locus differentia maximae est receptaculum plurium maximarum, ut est locus definitionis, ex quo supradicta maxima desumpta est, item locus notationis, locus causarum, etc. Appellantur autem hujusmodi loci differentiae maximarum, quod diversis maximarum classibus diversam tribuant appellationem. Quae enim maximae in loco definitionis continentur dicuntur a definitione, item quae in loco authoritatis dicuntur ab authoritate, et sic caeterae a suis quasi receptaculis denominantur.

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, I, 243-244.

DIEU

L'existence de Dieu peut être démontrée par la raison naturelle. VII, 2, 14-16.

Les deux voies par lesquelles on peut prouver l'existence de Dieu : par ses effets, ou par son essence. Presque tous les théologiens n'admettent que la preuve par ses effets. VII, 120, 9-14. VII, 167, 11-12. VII, 244, 8-14.

Théologiens qui, suivant la logique ordinaire, cherchent de Dieu « quid sit » avant de se demander « an sit ». III, 273, 1-3. VII. 107, 26-108, 1.

120. *Utrum Deum esse sit demonstrabile.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire ; fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebraeos 11. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum qui non est, ut dicit Damascenus, lib. 1 de orthod. Fide, cap. 4. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et

effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1,20: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur *propter quid*, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid est*, sequitur quaestionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quaest. 23, art. 1), unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. artic.), et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 2, 2.

121. *Utrum aliquo modo possit a priori demonstrari Deum esse?*

« Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus [Scil: probandi a priori Deum esse] supponendum est, simpliciter loquendo non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis, ut sic ita dicam, illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius capite septimo, de divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate verbi gratia concludamus localem immutabilitatem. Suppono enim ad ratiocinandum a priori modo humano sufficere distinctionem rationis inter attributa.

Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari praeter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse. Dices : ergo, ex quidditate Dei cognita, demonstratur Deum esse, quia quidditas Dei est quod sit ens necessarium et a se ; hoc autem plane repugnat, quia quaestio quid est, supponit quaestionem an est ut recte ad hoc propositum notavit Divus Thomas 1 part, quaest. 2, articulo secundo, ad secund. Respondeo, formaliter ac proprie loquendo, non demonstrari esse Dei per quidditatem Dei ut sic, quod recte argumentum probat, sed ex quodam attributo quod reipsa est essentia Dei, a nobis autem abstractius concipitur ut modus entis non causati, colligi aliud attributum et ita concludi illud ens esse Deum. Unde ad concludendum hoc modo esse Deum sub ratione Dei, supponitur esse probatum dari ens quoddam per se necessarium, nimirum ex effectibus ejus et ex negatione processus in infinitum. Atque ita, quod primum de hoc ente probatur, est esse, deinde esse ab intrinseco necessarium, hinc esse unicum in tali ratione ac modo essendi, ideoque esse Deum. Atque in hunc modum prius aliquo modo definitur quaestio an est quam quid est.

Quamquam, ut supra dicebam, in Deo non possunt omnino sejungi hae quaestiones, eo quod et esse Dei sit quidditas Dei et proprietates illius esse, quibus ostendi potest illud esse proprium Dei, constituunt, ut ita loquamur, ipsam quidditatem et essentiam Dei. »

Suarez, *Met. Disp.*, 29, 3, 1-2.

122. « Deum esse a priori demonstrari non potest quia esse divinum est ipsamet essentia Dei et fundamentum omnium attributorum divinorum, cujus nulla causa aut ratio a priori nostro etiam intelligendi modo afferri potest.

« ... Deum esse a posteriori demonstrari posse ita certum est apud Theologos, ut ipsum negare non solum temerarium, sed etiam parum tutum in fide sit. Etsi enim per effectus non possumus perfecte cognoscere Deum secundum suam ipsius essentiam... possumus tamen manifeste cognoscere Deum esse. »

E. a Sto Paulo, *Sum. phil.*, IV, 110-111.

Preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'une première cause; les êtres « ab alio » exigeant l'existence d'un être « a se ». IV, 112, 7-113, 4. VII, 49, 21-50, 10. VII, 106, 14-107, 19.

Progressus in infinitum in causis. VII, 370, 13-18. V. art. Être.

123. « Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium ; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa

efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

« Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est : Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse, et non esse, cum quaedam inveniantur generari, et corrumpi, et per consequens possibilia esse, et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse ; et sic modo nihil esset ; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto art.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 2, 3.

Deus est a se positive. III, 330, 17. III, 336, passim. V, 3, 19-20. VII, 111, 5-8.

An Deus dici potest esse a se ut a causa. III, 335, 12. III, 337, 4-6. V, 546, 7-11. VII, 108, 18-109, 19. VII, 231, 23-232, 4. VII, 235, 15-245, 24. VIII, 2ª, 365, 24-25. VIII, 2ª, 366, 2-3. VIII, 2ª. 368, 27-31.

Voir art. Être.

Preuve de l'existence de Dieu par l'idée que nous avons d'un être souverainement parfait et par conséquent nécessairement existant. III. 396, 4-15. VI, 34, 24-35, 6. VI, 36, 22-31. VII, 65, 21-66, 15. VII, 67, 2-11 VII, 67, 26-28. VII, 69, 7-9. VII, 114, 24-115, 2. VII, 115, 3-116, 19. VII, 117, 9-119, 26. VII, 138, 11-17. VII, 163, 22-28. VII, 166, 20-167, 9. VIII, 10, 5-11. VIII. 2ª, 361, 11-362, 13.

L'idée de Dieu implique l'existence nécessaire. VII, 163, 23-26. VII, 166, 14-18. VII, 383, 16-18. VIII, 10, 8-11 et 19-21. VIII, 2ª, 60, 9-16.

Deum existere est per se notum, VII, 66, 16-25. VII, 117-118, passim. VII, 163, 28-164, 2. VII, 167, 5. IX, 2ª, 10, 19-25.

Saint Thomas nie avec raison que l'existence de Dieu soit « res per se nota quoad nos ». VII, 115, 9, 22.

124. *De opinione dicentium quod* Deum esse *demonstrari non potest, quum sit per se notum.*

« Haec autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum *Deum esse*,

superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est; ita quod ejus contrarium cogitari non possit; et sic *Deum esse* demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his :

Illa enim per se esse nota dicuntur, quae statim, notis terminis, cognoscuntur; sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse*; nam nomine Dei intelligimus aliquid, quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu, jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse; nam quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

Item, Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse, quod majus est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod *Deum esse* per se notum est.

Adhuc, Propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso praedicatur, ut : *Homo est homo*, vel quarum praedicata in diffinitionibus subjectorum includuntur, ut : *Homo est animal*. In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur (c. 22), quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem *quid est* et ad quaestionem *an est*. Sic ergo, quum dicitur : *Deus est*, praedicatum vel est idem subjecto, vel saltem in diffinitione subjecti includitur; et ita *Deum esse* per se notum erit.

Amplius, Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur; non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. *Deum* autem *esse* naturaliter notum est, quum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat, sicut ad ultimum finem, ut infra patebit (Lib. III, c. 25). Est igitur per se notum *Deum esse*.

Item, Illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, quum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod *Deum esse* per se notum sit.

Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur *Deum esse* sic per se notum exsistere, ut contrarium mente cogitari non possit. »

125. *Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum.*

« Praedicta autem opinio provenit :

Partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet; ex quo contingit ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota.

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se *simpliciter*, et quod *quoad nos* notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut *omne totum sua parte majus esse* per se notum est simpli-

citur ; ei autem, qui rationem *totius* mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut, ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuae ad solem, ut secundo Metaphysicorum (text. 1) dicitur.

Nec oportet ut, statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, *Deum esse* sit notum, ut prima ratio intendebat, Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit ; quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis *Deus*, quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu ; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic, ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam, sicut nobis per se notum est quod *Totum sua parte sit majus*, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed, quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, I, 10 et 11.

126. « Duodecimo quaeritur, utrum Deum esse sit per se notum menti humanae sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse ; et videtur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus (lib. 1, cap. 1, 3). Ergo, etc.

Praeterea, Deus est quo majus cogitari non potest, ut Anselmus dicit

(in Proslogio, cap. 2 circa princ.). Sed illud quod potest cogitari non esse, est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse...

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse est per se notum in tantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse, quamvis hoc possit exterius proferre et verba quibus profert cogitare interius..... (Haec opinio) secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum, non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subjecti; tunc enim subjectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum; et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota est, ut omne totum majus est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante; et secundum hoc Boetius in lib. de Hebdom. (a prin.) dicit quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab aequalibus aequalia demas, aequalia manent quae restant, inter se. Alia est doctorum tantum, ut incorporalia in loco non esse; quae non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cujuslibet enim creaturae esse est aliud ab ejus quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione; quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boetius et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo per se et secundum se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul verae.

. . . .

Ad primum ergo dicendum quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse. Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si esset ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit quo majus cogitari non possit. »

Saint Thomas, *De Veritate*, 10, 12.

L'Idée de Dieu est innée. VII, 51, 12-14. VII, 67, 22-23. VII, 68, 8-10. VII, 105, 20-21. VII, 133, 17-21. VIII, 13, 17-18. VIII, 2ᵃ, 166, 15-167, 14.

Et nous ne l'avons pas seulement par la révélation divine,

ou la tradition, ou l'observation des choses .VII, 2ª, 359, 27-361, 10.

Mais elle est innée en puissance seulement, en ce sens que notre esprit peut la former. III, 430, 13-22. VIII, 2ª, 365, 25-30. VIII, 2ª, 366, 15-28.

Consentement universel. I, 182, 8-12.

L'homme créature incomplète et imparfaite sent la nécessité d'un être parfait qui l'ait créée. VII, 51, 15-29, VII, 53, 9-12.

127. « Addiderim tamen, quamvis non sit notum nobis Deum esse tanquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini et omnium hominum consensioni, ut vix possit ab aliquo ignorari. Unde Augustinus tractat. 106 in Joan., tractans verba illa : *Manifestavi nomen tuum hominibus*, inquit : *Non illud nomen tuum quo vocaris Deus sed illud quo vocaris Pater meus. Nam quo Deus dicitur, universae creaturae et omnibus gentibus, antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignoratum.* Haec autem notitia Dei dupliciter potest intelligi. Uno modo sub aliqua ratione confusa et communi, ut sub ratione cujusdam superioris numinis, quod possit nos adjuvare aut beatos efficere, vel aliquid simile, qui conceptus licet in verum Deum conveniat, potest tamen etiam falsis diis applicari, et hoc fortasse modo dixit Cicero lib. 1 de Nat. Deorum : *Nullam esse gentem, quae non habeat aliquam praenotionem quod Deus sit.* Alio modo id potest intelligi de cognitione veri Dei per conceptum supremi entis, quo majus esse non potest, quodque sit principium caeterorum, et hoc modo videtur loqui Augustinus citato loco. Unde subjungit : *Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino aut penitus possit abscondi; exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum, Deum mundi hujus fatetur authorem.* Et eodem sensu dixerunt Tertullian. in Apolog. cap. 17 et Cyprianus de idolo. vanit. : *Summa delicti est nolle eum cognoscere quem ignorari non possit* ; et in eodem dixerunt alii quos supra citavi, hominibus esse naturaliter insitam cognitionem veri Dei.

« Haec autem cognitio neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnes sunt capaces ejus, neque ex sola terminorum evidentia ; nam licet demus nomine Dei significari ens per se necessarium, quo majus cogitari non possit, ut vult Anselm. sumpsitque ex Augustino lib. 1 de doctrina Christiania c. 7, tamen non statim est evidens an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid confictum vel excogitatum a nobis. Duplici ergo ex capite oriri potuit haec notitia : primo ex maxima proportione quam haec veritas habet cum natura hominis ; proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quamquam non statim appareat omnino evidéns, statim tamen apparet per se consentanea rationi, et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto. Quia nihil apparet in ea veritate quod repugnet aut difficilem creditu eam reddat ; et e contrario multa sunt quae statim inclinant ad assentiendum illi veritati ; multa, inquam, non solum Metaphysica vel Physica, sed etiam Moralia, nec solum externa, sed etiam interna. Nam si homo in seipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem [Cf. spécialement pour tout ce pas-

sage, Descartes, VII, 51, 15-29, 53, 9-12] nec creaturas omnes quas experitur, sibi satisfacere; imo, agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quamquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum quam in amando bonum sese agnoscit imbecillem et infirmam. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura, a qua ducat originem, et a qua regatur et gubernetur.

« Secundo fundata est haec generalis notitia in majorum traditione et institutione tam filiorum a parentibus quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis fama apud omnes gentes procrevit et recepta est, quod Deus sit; unde haec notitia majori ex parte videtur fuisse per humanam fidem praesertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati, quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et juxta haec facile intelliguntur omnia quae de cognitione Dei naturaliter insita a Doctoribus dicuntur. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 29, 3, 34-36.

Posé qu'un Dieu existe il est nécessaire d'admettre qu'il a existé et existera de toute nécessité, parce que ce qui existe par soi existe toujours. VII, 68, 16-18. VII, 119, 16-18. VIII, 10, 11 et 16.

128. « Si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non-esse in esse: non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam; non igitur esse incepit; unde nec esse desinet, quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

Amplius, Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, quum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (c. 13). Igitur Deus aeternus est, quum omne necessarium per se sit aeternum...

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmista : *Tu autem, Domine, in aeternum permanes* (CI, 13). Et idem : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (CI, 28). »

SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 15.

Impossibilité de concevoir plusieurs Dieux. IV, 188, 2-6. V, 138, 15-17. VII, 68, 15-16.

129. « Sed contra est quod dicitur Deuteron. 6, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.*

Respondeo dicendum quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde

aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo : nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 3. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, qu. 4, art. 2, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. »

Saint Thomas, *Sum theol.*, 1, 11, 3.

On ne peut distinguer en Dieu l'essence de l'existence. III, 416, 25-417, 1. VII, 66, 7-15. VII, 68, 14. VII, 109, 16-19. VII, 116, 8-19. VII, 243, 17-18 et 24. VII, 244, 4. VII, 383, 3-12. VIII, 10, 27-11, 4. V. art. Essence.

Deus est suum esse. III, 433, 9-11. VII, 383, 15.

130. « Sed contra est quod Hilarius dicit in 7 de Trinit., non longe a pr. : *Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est art. praec., sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primo quidem quia quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum vel à principiis essentiae ; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei ; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundo quia esse est actualitas omnis formae, vel naturae; non enim bo-

nitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, quaest. 2, art. 3, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem ; ita illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est, art. 3 hujus quaest. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 3, 4.

Attributs de Dieu. III, 297, 15-17. III, 394, 1-4 et 9-10. VI, 35, 4-6. VII, 40, 16-18. VII, 45, 9-14. VII, 52, 13. VII, 63, 4. VII, 117, 7. VII, 137, 4-5. VII, 364, 20. VIII, 26, 19-30.

131. « Etsi subjectum scientiae habeat partes et passiones a scientia consideratas, non tamen oportet quod omne illud quod est subjectum scientiae habeat partes et passiones. Et sic Deus quamvis non habeat partes et passiones potest tamen esse hujus scientiae subjectum. Sciendum autem quod quamvis Deus non habeat proprie loquendo passiones, habet tamen aliquid loco passionum, scilicet attributa quae secundum modum intelligendi consequuntur substantiam. »

Saint Thomas, *Sentent.*, lib. 1, prolog. qu. 1, art. 2.

132. « Respondeo dicendum quod quidquid perfectionis est in creatura est in creatore tanquam in causa, sed excellentiori modo, quia nobiliori modo est aliquid in causa quam in effectu. Unde cum perfectiones attributorum sunt in creatura a creatore, erunt in creatore sed nobiliori modo. In creatura autem differunt realiter; ergo in creatore erunt idem realiter. Sed quia alia est ratio sapientiae et bonitatis, ideo haec attributa differunt ratione, quia ratio nihil aliud est quam intentio in intellectu perceptibilis, quae per nomen rei alicujus vel per ejus definitionem significatur. Haec autem differentia sive pluralitas contingit tum propter defectum intellectus nostri, tum propter eminentiam divinae naturae. Propter perfectionem enim essentiae divinae et imperfectionem intellectus creati, quod in Deo est per modum simplicitatis et unitatis, concipitur ab intellectu per modum diversitatis et multiplicitatis. Ideo perfectiones attributorum quae in Deo sunt idem, diversis conceptionibus apprehenduntur ab intellectu. Quia enim intellectus humanus accipit a creaturis, in quibus sunt hujusmodi perfectiones diversae, ideo has perfectiones in Deo existentes, in quas devenit per perfectiones creaturarum diversimode apprehendit. »

Saint Thomas, *Sentent.*, lib. 1, disp. 2, qu. 1, art. 2.

Ce qui existe par soi possède toutes les perfections. VII, 48, 7-10. VII, 49, 29-50, 4. VII, 168, 5-11 et 25-27. VII, 240, 14-16. VII, 240, 27-241, 8. VIII, 12, 26-31. Voir art. 102.

Dieu a toutes les perfections dont nous pouvons avoir l'idée. VI, 34, 21-24. VI, 38, 20. VI, 40, 11. VI, 43, 7-8. VII, 48, 5-6. VII, 51, 3-4 et 26-29. VII, 62, 18. VII, 67, 23-24. VII, 108, 6. VII, 162, 4-7. VII, 188, 12-20. VIII, 13, 17-23. IX, 209, 15-23.

133. « Sed est sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine ; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat ; ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit ; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens ; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subjectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistantiae non ratione substandi ; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus in quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet et quod est principium ejus, non ratione ejus quod per operationem completur. »

Saint Thomas, *De pot.*, 1, 1.

Unité et inséparabilité de tout ce qui est en Dieu. VII, 50, 16-19. VII, 140, 6-7. V. art. 132.

La nature de Dieu est une car toute composition témoigne de la dépendance et est un défaut. VI, 35, 22-29.

134. « Sed contra est quod Augustinus dicit 4 de Trin., cap. 6 et 7, quod *Deus vere et summe simplex est.*

Respondeo dicendum, quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta art. praec. Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est ; neque compositio formae et materiae ; neque in eo sit aliud natura, et suppositum ; neque aliud essentia, et esse ; neque in eo sit compositio generis, et differentiae ; neque subjecti, et accidentis ; manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis ; Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Tertio, quia omne compositum causam habet : quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa ; Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, eodem art. nunc proxime cit. qu., cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum ; quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est ;

nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua ; aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium ; non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum ; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi ; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius 7 de Trinit. dicens : Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur ; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 3, 7.

Relations des personnes divines. VII, 443, 23-444, 2.

135. « Unde melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen *Pater* non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim : sed hoc nomen, *Genitor*, vel *Generans*, significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen *Pater* significat relationem, quae est distinctiva et constitutiva hypostasis ; hoc autem nomem *Generans* vel *Genitus*, significat originem quae non est distinctiva et constitutiva hypostasis. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 40, 2 ad Resp.

Immutabilité de Dieu. VIII, 61, 21-29. VIII, 62, 6. VIII, 63, 26-29. XI, 37, 25-38, 3. XI, 43, 6-14.

136. « Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem quia supra ostensum est esse aliquod primum ens quod Deum dicimus, et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit : sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immutabile. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 9, 1.

Dieu ne peut nous tromper. III, 65, 11-12. III, 360, 1-6. VI, 40,

11. VII, 52, 6-7. VII, 53, 23-29. VII, 54, 1. VII, 62, 19. VII, 70, 11-12. VII, 79, 22-23. VII, 80, 15. VII, 90, 11. VII, 142, 14-143, 5. VII, 144, 3-6. VII, 246, 9. VII, 428, 10-16. VIII, 16, 9-17. VIII, 41, 7-8. VIII, 2ª, 60, 16-26. VIII, 2ª, 366, 30.

137. « Unde locus [Scil : topicus] ab authoritate fide digna maxime extrinsecus est. Sed si fit ab authoritate divina, infallibilem veritatem tribuit rei, quia cum Deus sit summa et prima veritas, non potest falli ; et cum est summa bonitas, fallere non potest. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial. Topic.* art. 33.

Il n'y a que Dieu qui agisse par son essence. II, 367, 3-4.

138. « Differenter se habet potentia in creaturis et in Deo. Nam in Deo potentia est idem secundum rem cum substantia potentis et cum ejus operatione, differens solum ratione, quod in creaturis non accidit. »

Saint Thomas, *Sentent.*, lib. I, dist. 42, qu. 1, art. 1.

139. « Deus per essentiam suam agit et tamen non agit necessitate naturae, sed ex proposito voluntatis, nam essentia ejus non solum natura est, sed voluntas. »

Saint Thomas, *Ibid.*, dist. 43, art. 1.

Dieu n'est pas un corps parce qu'il n'est pas divisible. V, 272, 10-12. V, 274, 24-26. VII, 13, 27-30.

140. *Quod Deus non est corpus.*

« Ex praedictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

Omne enim corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18) ; igitur corpus non est.

Praeterea, omne *quantum*, est aliquo modo in potentia ; nam *continuum* est [in] potentia divisibile in infinitum ; *numerus* autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum ; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (c. 16). Ergo Deus non est corpus. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, 1, 20.

141. « Patet autem ulterius quod impossibile est ipsum Deum esse corpus, nam in omni corpore compositio aliqua invenitur ; omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest. »

Saint Thomas, *Comp. theol.*, 1, 16.

DIFFÉRENCE

Différence ; l'un des universaux. VIII, 28, 9-11. VIII, 2ª, 347, 12.

142. « Differentia triplex est, quaedam communis, quaedam propria, quaedam propriissima.

Differentia communis est accidens separabile, per quod unum ab alio vel a se aliqualiter differt, ut Petrus sedens a non sedente, currens a quiescente, senex a seipso puero differunt.

Differentia propria est accidens inseparabile per quod unum ab alio differt, ut caesiis oculis differt ab eo qui non est oculis caesiis, illa oculorum affectione et colore caesio, quae dicitur differentia propria : illa enim affectio non separabitur a subjecto, dum ipsum fuerit.

Differentia propriissima est forma substantialis per quam unum ab alio differt, ut homo ab equo differt per rationale. Porphyrius ponit convenientiam inter has et discrimen : omnes enim tres hoc habent quod faciunt diversum unum ab altero, sed differunt quod duae primae faciunt differre in accidenti, tertia vero in substantia; unde illae duae primae dicuntur tantum facere diversum, seu alteratum; tertia vero facit aliud, id est, diversum in substantia. »

Toletus, *In univ. Arist. log. De differentia*, cap. 3, art. 1.

Différence spécifique et différence générique. II, 490, 17-18 et 23. VII, 223, 10-11 et 17.

143. « Porro cum species aliae sint subalternae, quae respectu inferiorum dicuntur genera, aliae vero infimae, hinc differentiae aliae dicuntur genericae, quae constituunt subalternas illas species, aliae specificae, quae species specialissimas seu infimas constituunt; sic corporeum, animatum, sensitivum dicuntur differentiae genericae, rationale vero dicitur differentia specifica. »

E. a Sto Paulo, *Sum. phil.*, I, 72.

Différences individuelles ou particulières. I, 243, 20. III, 355, 1-2. III, 356, 9, III, 502, 27. III, 504, 7. V, 269, 13-14. VII, 559, 27-28.

144. « Nota secundo cum Boetio quod istae duae primae differentiae, scilicet prima et secunda [Lege : differentia communis et differentia propria.] sunt individuorum et singularium ; ista enim accidentia proprie sunt singularium. At differentia tertia est specierum et generum [Lege : differentia propriissima, seu forma substantialis.], id est, per quam species et genera differunt, sicut per illam differunt individua. Qua de causa illae tres differentiae superius positae, scilicet differentia numerica, specifica et generica ad has reducuntur : numerica enim ad duas priores, specifica vero et generica ad tertiam. »

Toletus, *In univ. Arist. log. De differentia*, cap. 3, art. 1.

« Differentiam quae est tantum secundum plus et minus non mutare essentiam. » III, 504, 9. VII, 427, 27-28.

145. « Differentia inseparabilis per accidens suscipit magis et minus, id est non aequaliter semper inest ; nam aliquis homo est magis caesius quam alius, curviori naso quam alius ; at inseparabilis per se non suscipit magis aut minus, unus homo non est magis rationalis quam alius. Hujus dat [Scil. Porphyr.] rationem uia differentia pertinet ad esse et naturam rei ; at esse

et natura non suscipit magis in his quam in illis, aut minus; unus enim non est magis homo aut animal quam alius, nec magis corpus quam alius. »

TOLETUS, *Ibid.*, art. 3.

DIMENSION

X, 447, 3-448, 22. V. art. 439.

DISPUTE

Disputes qui se pratiquent dans les écoles. III, 95, 15. III, 498, 12. IV, 631, 13-632, 5. VI, 69, 5-6. VII, 157, 18.

146. « Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum ad aliquod propositum ostendendum. Per hoc quod dicitur actus, tangitur disputationis genus; et per hoc quod dicitur syllogisticus, tangitur disputationis instrumentum, scilicet syllogismus, sub quo comprehenduntur omnes aliae species argumentationis et disputationis, sicut imperfectum sub perfecto; et per hoc distinguitur disputatio ab actibus corporalibus, ut currere vel comedere; et ab actibus voluntariis, ut amare et odisse : nam per hoc quod dicitur unius ad alterum, tanguntur duae personae opponentis et respondentis, inter quas vertitur disputatio : etiam hoc additur ad differentiam ratiocinationis quam habet qui secum ratiocinatur. Per hoc autem quod dicit, ad propositum ostendendum, tangitur disputationis effectus, sive terminus aut finis proximus; et per hoc distinguitur disputatio a syllogismis exemplaribus, qui non inducuntur ad ostendendum propositum aliquod, sed ad formam syllogisticam exemplificandam.

« Disputationis autem quatuor sunt species : scilicet doctrinalis, dialectica, tentativa et sophistica, quae etiam alio nomine dicitur litigiosa. Doctrinalis sive demonstrativa est quae ad scientiam ordinatur, procedens ex primis et veris et per se notis, et propriis principiis illius scientiae de qua fit disputatio; et hoc vertitur inter docentem et addiscentem. Dialectica vero disputatio etiam est ex probabilibus procedens, et ad opinionem vel propositum tendens. Probabilia autem dicuntur quae videntur omnibus, vel sapientibus, aut omnibus, vel praecipuis et maxime notis. Tentativa autem disputatio est quae ordinatur ad experimentum sumendum de aliquo per ea quae videntur respondenti. Sophistica autem est tendens ad gloriam, ut sapiens esse videatur : unde dicitur sophistica quasi apparens sapientia, et procedit ex his quae videntur esse vera sive probabilia, et non sunt; vel simpliciter falsas propositiones assumendo, quae videntur esse verae; vel in virtute falsarum propositionum argumentando. »

SAINT THOMAS, *De fallaciis*, c. 1-2.

DISTINCT

Notions et idées claires et distinctes. II, 38, 22-23. II, 141, 4-5. III, 64, 21 et 23. III. 395, 23-24. III, 420, 29. III, 422, 18. III, 431, 3. VI, 18, 16-23. VI, 33, 21-14. VI, 38, 17-18. VI, 38, 23-24. VI, 39, 5. VI, 39, 14. VI, 40, 1 et 3-4. VII, 13, 10-11. VII, 13, 13. VII, 13, 16. VII, 15, 3. VII, 28, 19. VII, 29, 23 et 26. VII, 30, 4.

147. « Quemadmodum poetae fabulis, Pythagoraei Philosophi symbolis, Platonici mathematicis, sic Aristoteles orationis brevitate arcana Philosophiae obtexit et obscuravit; id vero tum saepe alias, tum, ut interpretes advertunt, in hoc proemio, cum de ordine singularia et universalia cognoscendi, disseruit. Quocirca de iis erit a nobis in praesentia paulo fusius agendum. Ut autem tota haec disceptatio explicatior sit, prius de cognitione distincta et confusa universe ac generatim disputabimus.

« Quia vero totum in cognoscentis potentiae notionem dupliciter cadit, distincte videlicet et confuse, fit ut notitia totius bipartita sit, distincta una, confusa altera. Distincta est qua totum, omnibus quae in eo continentur enucleate inspectis, cognoscimus; veluti cum hominem sic intelligimus ut, explicata perceptione, cuncta ejus essentialia praedicata teneamus. Confusa est qua totum, iis quae in eo continentur promiscue tantum ac permixtim cognitis, apprehendimus. Deinde cognitio distincta, aut est qua totum actuale, aut qua totum universale articulate et distincte cognoscitur. Illam distinctam actualem, hanc distinctam potentialem philosophorum usus vocat; totidemque modis confusa cognitio dispertiri debet. Ita fit ut quatuor hoc loco statuenda sint cognitionum genera : confusa actualis et confusa potentialis, distincta actualis et distincta potentialis.

« Est autem inter hujusmodi cognitiones non parum discriminis. Nam confusa distinctam praeit, ut asseruit Aristoteles cap. 1 hujus libri text. 2. Id vero inde confirmat Scotus in 2. distinctione 3, quaest. 2 quia progressus

naturae est ab imperfecto ad perfectum per medium, confusa autem cognitio quasi medium est inter ignorationem et inter notitiam distinctam. Denique idem testatur experientia, siquidem prius in quolibet totum incurrimus, quam ea, quae in ipso continentur, particulatim distinguamus, sicque naturae exploratores prius composita naturalia sub adumbrata et imperfecta notione intelligere, deinde ex eorumdem sectione ad partes et elementa progressi sunt.

« Differunt praeterea, quia cognitio distincta actualis potest cum confusa potentiali consistere, itemque distincta potentialis cum confusa actuali ; si quis enim animalis definitionem calleat et interim species, quae sub illo sunt, ignoret, is, et cognitionem distinctam actualem et confusam potentialem animalis pariter obtinebit. Contra vero si omnes animalis species cognitas habeat, et ejus definitionem nesciat, habebit utique cognitionem distinctam potentialem et confusam actualem ejusdem. At neque confusa actualis cum distincta actuali, neque confusa potentialis cum distincta potentiali simul cohaerere possunt ; ut praeter alios advertit Scotus in 1, distin. 2, quaest. 7. »

Conimb., *Phys.*, I, 1, 2, 1.

148. « Simplex mentis apprehensio duplex est, altera confusa, altera distincta ; illa dicitur, cum quid vocabulum significet duntaxat intelligitur, haec vero, cum non tantum quid vox significet, sed etiam quid sit res significata clare et distincte concipitur : illa termini seu vocis, haec naturae et essentiae apprehensio dicitur : illa omnibus qui voces norunt, ut plebeis et rusticis communis est, haec in sapientibus duntaxat, qui exploratas rerum naturas habent, reperitur. »

E. a S[to] Paulo, *Sum. phil.*, I, 24.

DISTINCTION

Sic igitur pono tantum tres distinctiones : Realem.. Modalem, et Formalem sive rationis ratiocinatae. IV, 350, 13-16.

Sunt tres distinctiones : Realis, Modalis et Rationis. VIII, 28, 18-20.

Distinctio formalis, ex Scoto. Eam non differre a Modali. IV, 349, 23. VII, 120, 15, 24 et 25.

148. « Secunda sententia est, dari in rebus, quamdam distinctionem actualem ante intellectum, quae proinde non est rationis, sed major illa, neque etiam est tanta distinctio quanta est realis inter rem et rem. Haec sententia communiter tribuitur Scoto in 1, d. 2, qu. 7, ar. ult. ; et dist. 5, quaest. 1 ; et dist. 8, quaest. 4 ; et in 2, dist. 3, quaest. 1 et aliis innumeris locis, in quibus vel de distinctione attributorum Dei, vel de distinctione universalium vel de similibus disputat. Quanquam his locis non satis explicet Scotus an haec distinctio, quam ipse formalem vocat, sit actualis in re, vel tantum fundamentalis seu virtualis ; interdum enim virtualem appellat, et ita inter ejus sectatores est varius opinandi modus. Nam aliqui existimant, distinctionem formalem apud Scotum non esse aliam a distinctione rationis ratiocinatae, eo sensu et modo quo a nobis declarata est; quam dicunt vocari formalem, quia diversae definitiones seu rationes formales ibi concipiuntur;

dicunt etiam appellari distinctionem ex natura rei, quia in rebus ipsis habet fundamentum, et virtualiter in ipsis est, licet actu non praecedat, in quo sensu Scotus nihil favet secundae opinioni propositae; nec videtur dubium, quin in aliquibus locis Scotus ita sentire videatur, praesertim quando agit de attributis divinis. [C'est sans aucun doute à cette interprétation de la distinction formelle de Duns Scot qu'il faut rapporter le texte IV, 350, 13-16, où Descartes pose trois distinctions : « Realem, Modalem et Formalem, sive rationis ratiocinatae ». Si l'on remarque en outre qu'au texte VII, 120, 15 et 24-25 Descartes réduit comme Suarez cette même distinction formelle à la distinction modale ; si l'on remarque enfin que, parmi toutes les classifications possibles des distinctions, Descartes choisit précisément celle de Suarez, on sera conduit à penser que Suarez peut être considéré comme la source probable de Descartes en ce qui concerne la doctrine des distinctions. Rappelons d'ailleurs que Descartes eut à un moment donné un exemplaire de la Metaphysique de Suarez sous la main. Cf. art. Fausseté ; à Falsitas materialis, où il renvoie à Suarez, Met. disp. 9, 2, 4]. Nihilominus tamen alii Scoti discipuli intelligunt eum esse locutum de distinctione vera et actuali, quae in re sit ante intellectum, quam non solum in creaturis, sed etiam in Deo existimant reperiri, saltem inter relationes divinas et essentiam Dei, quibus idem tenet Durand. in 1, dist. 1. 2 par , dist. 5, q. 2, ad 4 et latius dist. 33, quaest. 1 et multi alii quos hic longum esset recensere. Possunt etiam pro hac opinione referri multi, qui inter varias res admittunt distinctionem ex natura rei et non realem, ut inter existentiam et essentiam, naturam et suppositum, quantitatem et substantiam, fundamentum et relationem, et similia quae inferius suis locis videbimus.

. . . .

« Nihilominus censeo, simpliciter verum esse dari in rebus creatis aliquam distinctionem actualem et ex natura rei, ante operationem intellectus, quae non sit tanta quanta est inter duas res seu entitates omnino distinctas, quae distinctio, quamvis generali vocabulo possit vocari realis, quia vere est a parte rei, et non est per denominationem extrinsecam ab intellectu, tamen ad distinguendum illam ab alio majori distinctione reali, possumus illam appellare, vel distinctionem ex natura rei applicando illi tanquam imperfectiore generale nomen (quod usitatum est) vel proprius vocari potest distinctio modalis ; quia, ut explicabo, versatur semper inter rem aliquam et modum ejus. Nomen autem distinctionis formalis non ita mihi placet, quia est valde aequivocum ; saepe enim convenit rebus realiter distinctis, quatenus inter se distinguuntur essentialiter, si specie differant ; habent enim diversas unitates formales et ita etiam formaliter differunt. Immo et individua ejusdem speciei, quatenus distinctas habent unitates formales individuas, ut supra diximus, dici possunt formaliter distingui. Immo et in Trinitate Paternitas et Filiatio, quae realiter distinguuntur, et non essentialiter, etiam secundum numerum, dici possunt formaliter distingui in objectivis rationibus relationum, qui modus distinctionis extra illud mysterium non reperietur. Sic ergo distinctio formalis latius patet, et major esse potest quam distinctio ex natura rei, de qua nunc loquimur. Aliunde vero etiam potest esse minor, et ita est communior quia frequenter applicatur ad rationes formales ut conceptas et praecisas per intellectum nostrum, et tunc illa distinctio non transcendit gradum distinctionis rationis.

. . . .

« Ultimo addo, praeter distinctionem realem, modalem et rationis nullam aliam reperiri, quae vel non sit communis his, vel in illis non contineatur. Hoc dixerim propter aliquos qui addunt distinctionem formalem, qualis est inter hominem et animal : quam distinguunt in mutuam, ut inter animal et rationale, et non mutuam qualis est inter animal et hominem ; item distinctionem essentialem qualis est inter hominem et equum, et distinctionem potentialem, qualis est inter partes continui, et similia multiplicari solent quae mihi necessaria non videntur. Sufficientia ergo praedictae partitionis facile colligitur ex dictis : nam vel extrema distinctionis non sunt a parte rei actu distincta ullo modo, et sic semper est distinctio rationis, et etiamsi aliis nominibus appelletur, quia solum convenit per denominationem extrinsecam, quatenus eadem res objicitur vel subordinatur diversis conceptibus..... At vero si extrema distinctionis a parte rei actu distincta sunt, vel utrumque est vera res habens propriam entitatem simplicem vel compositam, vel unum est res et aliud est modus ejus. Priori modo constituitur distinctio realis, posteriori autem modalis ; non est autem intelligibilis alia habitudo inter haec extrema, neque aliud medium inter ea excogitari ; includunt enim inter se immediatam oppositionem, quasi contradictionis : non est ergo alius modus distinctionis ».

SUAREZ, *Met. disp.*, 1, 7. 13, 16 et 20.

Distinction réelle. Choses qui peuvent être séparées au moins par la puissance divine. II, 41, 28. III, 266, 11. III, 297, 28-29. III, 424, 19-20. III, 474, 10-478, 12. III, 508, 25. III, 567, 15-17. III, 668, 1-2. VII, 6, 14-15. VII, 13, 18. VII, 15, 20-21. VII, 71, 11-12. VII, 78, 19-20. VII, 120, 21-24. VII, 121, 13-14. VII, 131, 19 et sqq. VII, 132, passim-133, 4. VII, 153, 22. VII, 162, 11-12. VII, 169, 20. VII, 220, 22. VII, 226, 5-7, 15 et 25-26. VII, 227, 21-23. VII. 357, 15-16. VII, 440, 2-3. VII, 444, 25-445, 6. VII, 487, 22. VII, 520, 22-23. VII, 559, 30-560, 1, VII, 573, 15-16. VIII, 28, 20-29, 15. VIII, 44, 19. VIII, 2ª, 355, 21-22. X. 444, 10.

149 « Distinctio realis dicitur qua aliquid ab alio distinguitur, ut res una ab alia re, aut ut pars integrans ab alia integrante. Ut autem unum ab alio distinguatur tanquam res a re non satis est ut uno sublato alterum possit remanere, sed necessarium est ut vel seorsim esse possint per diversas existentias, saltem virtute divina ; vel ut eorum unum habeat rationem producentis, alterum vero rationem producti. Prius est necessarium in rebus creatis inter se comparatis quas tunc judicamus re ipsa, seu tanquam rem a re differre, cum non repugnat eas esse seorsim. Posterius sufficit in divinis et rebus creatis respectu Dei, nam personae divinae non possunt seorsim separatae existere..... et tamen realiter distinguuntur, quia una respectu alterius est producens, altera vero producta. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, IV, 80.

150. « At vero si sit sermo de inseparabilitate in ordine ad potentiam Dei absolutam, valde probabile argumentum sumitur, ea, quae praedicto modo comparantur et conservari non possunt mutuo separata, tantum distingui modaliter. Ratio est, quia si alterum extremorum ex illis duobus tale est, ut

per potentiam Dei absolutam, non possit sine alio conservari, magnum argumentum est, illud essentialiter tantum esse modum quemdam, et non veram entitatem : quia si esset vera entitas non posset habere tam intrinsecam dependentiam ab alia entitate, ut non possit Deus illam supplere sua infinita potentia : ergo solum potest id provenire ex eo, quod illud extremum in sua intrinseca essentia non est entitas, sed tantum modus. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 7, 2, 7-8.

Distinction modale. IV. 349, 20-22. IV, 350, 6 et 11. IV, 350, 15. VII, 78, 27-28. VII, 177, 15-16. VIII, 29, 16-30, 6. VIII, 30, 19-25. VIII, 31, 21-22.

[Cf. présent article, texte précédent.]

151. « Modalis distinctio est qua... ipsi modi tum inter se tum ab entibus distinguuntur. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, IV, 82.

152. « ... verissime dicit Fonseca, modum hunc non esse proprie rem seu entitatem, nisi late et generalissime vocando ens quicquid non est nihil : tamen sumendo entitatem pro illa re, quae ex se et in se ita est aliquid, ut non postulet omnino intrinsece et essentialiter esse semper affixam alteri, sed vel non sit alteri unibilis, vel saltem uniri non possit, nisi medio aliquo modo a se ex natura rei distincto, modus non est proprie res seu entitas, et in hoc ejus imperfectio optime declaratur, quod semper esse debet affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo, ut sessio sedenti, unio rebus unitis, et sic de aliis...

Ex his ergo facile intelligitur sensus et probatio conclusionis positae, nam hic modus prout a nobis est explicatus ex natura rei distinguitur actualiter a re cujus est modus... : sed non proprie distinguitur hic modus ab eo cujus est modus tanquam res a re; distinguitur ergo minori distinctione, quae propriissime appellatur modalis. Minor probatur, tum quia modus per se ac praecise consideratus non est proprie res aut entitas, ut satis explicatum est : ergo nec proprie distinguitur, ut res a re; tum etiam, quia hic modus tam intime includit conjunctionem cum re, cujus est modus, ut per nullam potentiam sine illa esse possit : ergo signum est illam conjunctionem esse quemdam modum identitatis : est ergo minor distinctio inter hunc modum et rem quam inter duas res. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 7, 1, 18-19.

Distinctio rationis. I, 153, 3. III, 461, 18-19. IV, 349, 23-26. VIII, 30, 7-25. VIII, 31, 8. VIII, 44, 20.

Distinctio rationis ratiocinantis et rationis ratiocinatae. IV, 349, 26-30. IV, 350, 15-17.

153. « Secundo est certum dari praeter distinctionem realem distinctionem rationis. Et est illa, quae formaliter et actualiter non est in rebus quae sic distinctae denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris, et ab eis denominationem aliquam accipiunt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a

termino, quando dicimus : Petrum esse idem sibi. Haec autem distinctio duplex distingui solet : una quae non habet fundamentum in re et dicitur rationis ratiocinantis... alia quae habet fundamentum in re, et a multis vocatur rationis ratiocinatae. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 7, 1, 4.

[C'est au moyen des définitions de la « distinctio rationis » qu'il faut expliquer les textes où Descartes parle d'une distinction « per abstractionem intellectus » (III, 421, 3-5. III, 474, 10-12. VII, 120, 20. VII, 229, 5-6). La « distictio rationis » est en effet celle qui s'opère « per praecisos et inadaequatos conceptus » ; d'où cette recommandation de Descartes de ne pas confondre les distinctions réelles avec les distinctions de raison, « car « ad distinctionem realem requiritur cognitio quae non redditur inadaequata per abstractionem intellectus ». VII, 221, 2-5 et 9-10.]

DIVISION

Les règles d'une bonne division telles que les conçoivent les logiciens. III, 370, 3-13. Voir art. Methode ; texte de E. a S Paulo, à : Quaenam sit legitima rei propositae divisio et partitio.

Divisio intellectualis. X, 447, 29-448, 1. Voir art. Distinction.

ÉLECTION

Élection, I, 366, 13. V, 221, 16-17. VII, 58, 12. VII, 60, 27. VII, 60, 30. VII, 149, 9-10 et 12. VIII, 5, 21. VIII, 2ª, 170, 4-5. X, 361, 21.

Facultas eligendi, sive arbitrii libertas, sive voluntas. VII, 56. 13-15.

Intellectus non est facultas electiva. IV, 63, 3-5.

154. *Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri praefertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Praeterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, videtur quod sit actus rationis.

3. Praeterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quaedam ignorantia electionis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, versus fin. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, prope fin., quod electio *est desiderium eorum quae sunt in nobis*. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 2, quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus, vel Nemes., lib. de Nat. hom,, cap. 33, prope fin., dicit quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum*. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum objectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifestus actus est appetitivae potentiae.

Ad primum ergo dicendum quod electio importat collationem quamdam praecedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum quod conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 13, 1.

155. *Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.*

« Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quae ex principiis consequuntur, ut patet in 7 Ethic., cap. 8, in fin. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Praeterea, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem praemissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Praeterea, si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans ratio-

nem quietis terrae in medio, sicut dicitur in 2 de Coelo, text. 75 et 90. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quae unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est quod electio est actus potentiae rationalis, quae se habet ad opposita, secundum Philosophum, lib. 9 Met., text. 3.

Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud, cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut jam dictum est, art. 3 hujus quaest., non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1a 2ae, 13, 6.

ÉLÉMENTS

Éléments. I, 216, 21 et 22. II, 200, 4. III, 215, 4 et 9. VIII, 105, 11-31. XI, 23-31, passim.

Il y a trois éléments, le Feu, l'Air et la Terre. XI, 24, 8-25, 24.

Les quatre éléments des philosophes. IV, 570, 11.

Les éléments sont de nature fort contraire. XI, 29, 6-7 et 27-28.

156. « ... elementum est id ex quo aliquid ita constat, ut nihil prius in ejus compositionem veniat, quodque ita se habet ut in aliam rem specie distinctam secari nequeat. »

CONIMB., *De gen. et corr.*, 2, 3, 1, 1.

157. « De elementorum numero discrepantes fuere sententiae philosophorum... Quod tamen quatuor, nec plura, nec pauciora sint, statuerunt post Hippocratem Plato, Aristoteles, et utriusque scholae alumni magno consensu. Colligunt autem hunc numerum multis modis. Primum ex quadripartita varietate primarum tactilium qualitatum, scilicet : caloris, frigoris, humoris, siccitatis, e quibus conjugationes quaternae multiplici inter se foederis nexu sociatae, ac singulis elementis accommodae efficiuntur... Nam terra sicca est et frigida ; aqua frigida et humida, atque haec duo elementa licet per humorem et siccitatem sibi adversentur, per frigiditatem tamen junguntur : aer humidus et calidus est, et cum aquae contrarius sit calore, ei tamen humiditate copulatur ; super hunc ignis calidus et siccus aeri resistit siccitate, cum quo tamen calore nectitur. Et ita fit ut singula elementa duo sibi hinc inde vicina singulis qualitatibus, velut quibusdam amplectantur ulnis. Aqua terram frigore, aerem humore ; aer aquam humiditate, ignem calore ; ignis aerem calore, terram vero siccitate. At haec vinculorum varietas, sine qua mundi harmonia nullatenus cohaeret non nisi inter quatuor elementa esse potest...

« Secundo. Probatur idem numerus ex coagmentatione mixtorum corporum, quae non ex uno, tribus aut duobus tantum, sed ex quatuor elementis collato inter se foedere emergunt. Qui etiam numerus cernitur in quatuor humoribus : sanguine, flava bili, atra bili, et pituita ; similiter in quatuor temperamentis : sanguineo, bilioso, melancholico, phlegmatico, quae omnia quatuor elementis ingenii naturaeque convenientia respondent...

« Tertio, ex multitudine lationum simplicium, quae quatuor omnino sunt : duae ad medium, duae a medio, seu binae ad locum inferum, binae ad superum. Quarto ex qualitatibus motricibus, quae item quatuor censentur : nempe summa levitas, gravitas summa, levitas ex parte, gravitas ex parte. Denique idem probavit Aristoteles 2 hujus operis cap. 3 ; quia cum coelum motu circulari perpetuo agitetur, opus illi est centro immobili, circa quod volvatur ; hoc autem centrum (si more physico loquamur) est terra ; at si terra in rerum natura existat, necessario danda erunt alia elementa, siquidem consuevit natura unum contrarium alteri opponere, ne si unum tantum sit, id impune grassetur et alia consumat. Quapropter si existit terra quae est corpus gravissimum et infimum, oportet ignem esse, quod est omnium levissimum et inter corpora dissolubilia supremum locum postulans. At si dantur haec extrema, danda quoque sunt duo intermedia, nempe aer et aqua, e quibus haec cum terra gravitate, ille cum igni levitate convenit ; haec igni nativa frigiditate, ille terrae nativa humiditate adversetur. »

CONIMB., *De Coelo*, 3, 5, 1, 1.

157 *bis*. « Ex eo quod elementa extrema sint, debere quoque media extare inde colligit [Scil. Aristoteles], quia non extrema solum inter se, sed etiam media, et universum quodlibet elementum cum alio aliquam habet contrarietatem... Nam aer contrariatur aquae calore, terrae humiditate ; aqua

repugnat aeri frigiditate; terrae humore. Item ignis adversatur aquae calore, etc. »

CONIMB., *De Coelo*, 2, 3, explan. ad text. 19.

Chaque élément a un lieu dans le monde qui lui est particulièrement destiné et où il peut se conserver dans sa pureté naturelle. XI, 28, 14-29, 2.

Harmonie des qualités dans les éléments. X, 218, 8-14.

158. *Utrum singula elementa in mundi universitate proprium sibi locum vendicent, necne?*

« In hac igitur mundi universitate, quia corpora omnia pro cujuslibet conditione et natura, separatis quasi stationibus disponi decens erat, id divinae mentis solertia ratione plane singulari perfecit. Imprimis enim corpora coelestia... luce tam clara, mole tam ampla, agitatione tam rapida, denique omnium simplicium corporum praestantissima supremam mundi sedem obtinuere. Terra, quia inter elementa infimae dignitatis est, utpote gravis, crassae, concretaeque substantiae, in meditullio atque infima universi regione subsedit. Supra hanc affusa est aqua, quod minus rudis et crassa, minusque gravis existat, atque adeo naturae nobilioris sit quam terra. Supra aquam aer eminet, ob insitam perspicuitatem et subtilitatem subjectis elementis praecellentior. Tandem ignis omnium elementorum perfectissimus, ut ipsius tum perspicuitas et subtilitas tum in agendo efficacitas ostendunt, supremum locum juxta coelestes sphaeras vindicavit. Ita fit ut cavum coelestis globi locus ignis, parique modo ima cujusque elementi superficies inferioris elementi locus habeatur.

« Esse autem eum quem diximus elementorum ordinem optime constitutum, ex eo deprehendi potest quod elementa sic locata inter sese qualitate una conveniant, altera dissentiant, atque ita licet una ex parte interitum sibi machinentur, ex alia tamen communium qualitatum veluti brachiis sese complectantur et edicta concordia ad consensum mutuumque commercium foederentur. Etenim terra est arida et frigida; aqua frigida et humida; aer humidus et calidus; ignis calidus ac siccus. Itaque terra siccitate aquae adversatur, sed eidem conciliatione frigoris copulatur; aer cum igne humiditate, cum aqua calore depugnat; idemque calore igni, humiditate aquae annectitur. Sicque per hunc circuitum et chorum quemdam discordis concordiae elementa inter se pariter vinciuntur et dissociantur. »

CONIMB., *Phys.*, 4, 5, 3, 1.

EMPYRÉE

Voir art. Fixe.

ENGENDRER

Les parents engendrent les corps non les âmes des enfants. V, 357, 1-9. Voir art. Ame, text. 24.

ÉNONCIATION

« Non ad solas enunciationes sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. » X, 369, 12.

159. « Haec est secunda pars in qua Aristoteles mira brevitate multa dicit, primo insinuans divisionem orationis in enunciativam et non enunciativam. Docet enunciationem esse orationem in qua est verum vel falsum; reliquae autem non sunt enunciativae, quarum usus est Rhetorum et poetarum, sicut usus enunciationis est Dialectici.

« Et hujus ratio est: finis enim Dialectici est indagatio veritatis et argumentatio quae hujus instrumentum est; at veritas non nisi enunciatione significatur, nec argumentatio ex aliis quam ex enunciationibus componitur; propterea enunciatio sola ad Dialecticum spectat. »

Toletus, *In univ. Arist. log. Peri herm.*, lib. 1, cap. 4, art. 2.

ENTENDEMENT

Passim. I, 350, 10. II, 35, 11. III, 432, 3. III, 692, 1-2.

Intellectus agens et possibilis. X, 415, 13-416, 16.

160. « In anima intellectiva est duplex principium et intellectus. Alter qui omnia fit, id est, qui omnium recipit species, quibus similis factus rebus intelligit ipsas: diciturque intellectus possibilis. Alter qui omnia facit, omniumque species abstrahit, et dicitur intellectus agens: qui se habet ut lumen ad colores. Colores enim erant potentia visibiles, at lumine accedente fiunt actu visibiles; unde lumen facit quodammodo colores actu colores. Dicit [Scil. Aris.] quodammodo; quia non facit colores simpliciter secundum operationem, ut videantur. Ita agens intellectus est habitus, id est, forma quaedam, quae facit potentia intelligibilia actu intelligibilia, id est, ut intelligantur. »

Toletus, *De anima*, Lib. III, cap. 4, tex. 18.

« Puram intellectionem rei corporeae fieri absque ulla specie corporea. » VII, 385, 3-9. VII, 387, 6-11. VII, 389, 3-4. VIII, 2ª, 363, 20-364, 3.

161. « Nota tertio quod potentia cognoscens non debet absolute denudari ab actu, nisi ab eo solum a quo patitur et cujus speciem in se recipit. Unde oculus ab illis coloribus est denudatus a quibus movetur, et quorum species habet et recipit; non autem ab aliis accidentibus.

« Ex his sequiur declaratio quomodo intellectus est pura potentia. Intellectus enim non patitur, nec speciem recipit, nisi a phantasmate et naturis sensibilibus; solum enim hae sunt quae in ipsum agunt. Erit ergo intellectus denudatus ab omni natura sensibili, nullaque erit sensibilis natura. Hoc tamen non arguit non esse alicujus naturae, imo convincit esse alicujus naturae spiritualis et incorporeae, cum debeat denudari a naturis corporeis a quibus patitur. »

Toletus, *De anima*, lib. III, cap. 4, tex. 8, qu. 9.

ENTITÉ

Entité. II, 598, 19. II, 503, 23-24.

162. « Entitas quasi entis quantitas, non se tenet ex parte existentiae quemadmodum subsistentia et inhaerentia, sed ex parte essentiae ; sicut autem essentia, ita etiam entitas, tam de accidente quam de substantia dicitur ; est enim idem realiter cum ipsa essentia, differt tamen ab ipsa formaliter seu potius ex natura rei sicut modus a re cujus est modus .... Nota tamen obiter, nonnunquam entitatem, quatenus significat entis rationem, in abstracto interdum accipi pro cujusque rei natura seu essentia, sive in partes entitativas sit divisibilis, sive non, sicque substantia Angeli proprie dici potest entitas. »

E. a S^to^ Paulo. *Sum. phil.*, IV, 48.

ENVIE

Voir art. Imagination.

ÉQUIVOQUE

Commettre une équivoque. Facere aequivocationem. III, 444, 22-23. VII, 8, 20. VII, 103, 5-6.

163. « Est autem aequivocatio unius et ejusdem nominis diversa significatio ; fallacia autem aequivocationis est deceptio proveniens ex eo quod unum nomen plura significat. »

Saint Thomas, *De fallaciis*, c. 4.

ERREUR

Passim. II, 35, 10. IV, 115, 3 et 9. VII, 15, 8. VII, 37, 22. VII, 54, passim. VII, 56, 10. VII, 58, 15 et 20. VII, 61, 27. VII, 62, 10. VII, 83, 29. VII, 89, 9. VII, 90, 15. VIII, 18-21, passim. V. art. Falsitas.

ESPACE

Espace réel et espace imaginaire. I, 86, 1-8. I, 395, 5. IV, 292, 18. V, 52, 11-16. V, 271, 5-6. V, 345, 14-16. VI, 42, 20. VII, 113, 5-6. VIII, 52, 5-8. XI, 31, 22-32, 1.

164. « Locus alius est verus, alius imaginarius. Imaginarius quidem est ut extra coelum spatium illud imaginarium quod sibi quisque imaginari potest. Et vacuum etiam hic in mundo, si esset, imaginarius esset locus, videlicet spatium. Posset etiam imaginari superficies vacua. »

Toletus, *Physic.*, lib. IV, cap. 5, tex. 49, qu. 8.

« Judicant spatium quod inane appellant nihil esse. » III, 430, 22-23.

165. « Nec facile hoc negare possunt qui extra coelum ponunts patium inane et qui dicunt Deum posse vacuum facere. »

TOLETUS, *Physic.*, Lib. IV, cap. 5, text. 49, qu. 3. ad 3m concl.

166. « Est autem notatu dignum, locum seu spatium imaginarium bifariam nos posse considerare. Uno modo, ut sit res ficta omnino, et fingamus esse quod non est ; ut extra coelum, vel in vacuo, ut diximus... »

Ibid., qu. 8.

167. « Etiamsi sit extra coelum illa imaginaria distantia, non tamen dicitur vacuum, quia naturaliter nullum corpus ibi potest esse. A Theologis vocatur inane. »

Ibid., cap. 9, text. 78, qu. 10.

ESPÈCE

Espèce, genre et individu. II, 355, 29. III, 371, 16. VI, 3, 2. VIII, 28, 5-9. VIII, 46, 1-4. V. art. Genre.

Espèces intentionnelles. I, 418, 14-15. III, 19, 21. III, 98, 7. III, 128, 24. VI, 85, 13-27. VI, 112, 5-114, 11 et 15-17. VI, 130, 1-15. VII, 38, 20-22. VII, 39, 15-40, 4. VII, 75, 20-23. VII, 387, 6-14. VII, 437, 12-13. IX, 213, 5-6. X, 413, 21-414, 15.

Formae sive species corporeae quae debent esse in cerebro..... etc. III, 361, 11.

Espèces conservées en la mémoire. III, 20, 4 et 17. III, 47, 21. III, 48, 19 et 23.

168. « Ac nunc quidem de iis [Scil. speciebus] tantum quae ad sensus pertinent disputabimus, acturi de iis quae intellectus propria sunt in tertio libro. Verum qui species dari negant a veritate et a peripatetico dogmate longe recesserunt. Quod hisce rationibus planum fit. Facultas sentiendi ex se est indeterminata ad hoc illudve singulare percipiendum. Igitur ut hujus pòtius quam illius sensionem edat, necessum est ut ab aliquo determinetur; sed non est aliud, a quo determinari queat, praeterquam ab objecto per sui similitudinem sensui impressam ; datur ergo objecti similitudo, sive species in sensu. Assumptio probatur, quia si aliud quid daretur, a quo determinari posset, id maxime esset objectum ipsum, quod nullius speciei interventu concurreret. Hoc autem non posse esse demonstratur. Nam vel objectum concurreret effective, vel non. Si effective, cum saepe a facultate cognoscente distet, et nihil agat primo in remotum, utique deberet prius agere in intermedium, tum vero in potentiam ; atqui dempta specie nihil est, per quod ad eum modum agere possit, et quo potentiam ad operandum suscitet ; non potest ergo, sublata specie, concurrere effective. Quod si non effective concurreret, sed duntaxat formaliter extrinsece, atque actum potentiae terminando, sequeretur aspectum neque tenebris, neque longa spatii intercapedine impeditum iri, quod est contra experientiam. Consecutio probatur, quia ideo in tenebris res non videntur quia colores egent luce ut sui speciem

mittant. Item idcirco res in magna distantia non intuemur, quia species ab eis trajectae in medio languent et evanescunt.

Secundo. Nonnuli per inspicilla concava acutius vident, non nisi quia tunc in centro plus uniuntur species redduntur que efficaciores in repraesentando, quemadmodum et radii solares in curvitate vitri magis coeunt. Non est igitur negandum dari ejusmodi species.

Tertio. Oculus non videt se ipsum; videbit tamen, si ei objiciatur speculum; id vero non nisi, quia ab oculo producitur imago ipsius in speculum, quae inde ad oculum reflectitur, eaque informata potentia videndi actum elicit. Datur igitur talis species.

Quarto. Idem in interno sensu ostenditur. Nam cum hominem quem antea non vidimus, primo contuemur, paulo post clausis oculis, ejusdem notitiam interius efformamus, non ob aliam rationem, nisi quia ejus imaginem aspectu hausimus, haustamque in interno sensu retinemus. Patet ergo dari ejusmodi species. Quod item constat ex memoria sensitiva, non hominum tantum sed etiam brutorum, quandoquidem recordatio non nisi ministerio specierum fit.

Postremo quod in Aristotelis doctrina praedictae species necessario constituendae sint probatur. Nam hoc in lib. cap. 12, text. 121 et 124 docet sensum esse id quod sensibiles absque materia formas, id est, imagines suscipere potest. Ubi species vocat formas absque materia, quia species candoris, verbi gratia non est ipse candor materialiter, sed id, quod candorem repraesentat. Et in libro de memoria cap. 1 cum quaesiisset qua ratione nos rei absentis recordari contingat, respondet id fieri ob simulacra rerum in interno sensu asservata. »

Conimb., *De anima,* 2, 6, 2, 2.

169. « ... Praenotandum est, quid nomine speciei intentionalis intelligatur. Nempe, speciem intentionalem hic appellari signum aliquod formale rei sensibus objectae, sive qualitatem quamdam quae ab objecto immissa et in sensu recepta vim habeat ipsum objectum repraesentandi, licet ipsa sensu minime sit perceptibilis. Appellatur autem intentionalis, quia per ipsam sensus tendit in objectum. Exempli gratia, cum oculus percipit colorem distantem, aiunt philosophi in oculo esse seu recipi similitudinem quamdam ipsius coloris, hoc est, qualitatem quamdam quae ab ipso colore per intermedium aerem propagata, et in ipso sensu visus recepta vim habeat ipsum colorem repraesentandi. »

E. a S[to] Paulo. *Sum. phil.*, III, 330.

170. « Tertia [Scil. difficultas explicanda.] quomodo species illae repraesentent objecta. Respondetur eam esse et quidem stupendam penitus illarum specierum conditionem, quod cum sint materiales, utpote in subjecto corporeo inhaerentes, modum tamen spiritualem in repraesentando servent. Sic enim species coloris alicujus ita ipsum in toto spatio per quod diffunditur repraesentat, ut eumdem totum in qualibet parte spatii referat. Cujus rei ratio est, quod quaelibet pars speciei apta sit totum illud repraesentare a quo producitur; atqui pars quaelibet speciei, vel species in qualibet parte medii seu spatii a toto objecto producitur. Quo fit ut si contingat mediam partem rei visibilis velari, non nisi mediam ipsius partem videri, quae sola pars concurrit effective ad propagandam speciem. »

Ibid., 332-333.

ESPRITS ANIMAUX

Esprits animaux. I, 414, 13. I, 414, 21. I, 502, 21. I, 526, 25. II, 623, 9. III, 20, 3. III, 68, 7. III, 78, 10. III, 123, 24. III, 263, 14. III, 264, 8 et 22. III, 362, 2 et 6. III, 425, 6-7. III, 445, 23-24. III, 459, 13. III, 686, 9. III, 687, 9-14. III, 688, 23-689, 2. IV, 191, 16-30, IV, 310, 11. IV, 311, 4 et 21. V. 65, 12. V, 222, 1 et 8. V, 277, 19. VI, 54, 13-18. VI, 110, 14-18. VI, 111, 28. VI, 124, 20. VII, 230, 23-25. X, 90, 3. X, 95, 10-15. XI, 129, 1-130, 14. XI, 168, 2-202, passim. XI, 227, 8-20. XI, 247, 9, 19 et 30. XI, 248, 4 et 26. XI, 252, 2-8. XI, 260, 7-25. XI, 261-266, 11. XI, 332, 30-31. XI, 333, 4. XI, 334, 14-335, 14. XI, 337, passim. XI, 344, 24. XI, 352-488, 22, passim. XI, 506, 3-5. XI, 508-511. XI, 518-519, passim. XI, 565, 15. XI, 601-604, passim. XI, 606, 9-13.

Ils sont la cause des sensations, des mouvements des muscles, etc. III, 373, 11-12. III, 688, 21-23. IV, 65, 9-12. IV, 191, 21-22. IV, 408, 13-15. IV, 410, 2-6. IV, 686, 5-14. V, 221, 30-222, 14. V, 276, 12-13. VI, 54, 18-19. VI, 55, 6-9. VI, 55,24. VI, 111, 6-11. VII, 229, 18-23. VII, 230, 5-6 et 14-15. VIII, 317, 5. XI, 130, 15-142, 20. XI, 327, 20-21. XI, 335, 16-336, 23. XI, 338-342, 5. XI, 354, 23-25. XI, 361, 13-15.

Esprits vitaux. II, 65, 8. III, 120, 7. III, 688, 1-11. IV, 191, 6-16. XI, 505, 21. XI, 601, 7-8.

Nulla fere est diversitas inter Naturalem et Vitalem spiritum nec illi duo a sanguine sunt sejuncti. III, 687, 22-30. III, 689, 5-6.

171. « Ad hunc igitur finem [Scil : animantium calorem conservandum.] provida ac sempiternitatis avida natura spiritus efformavit (id est corpuscula quaedam ex puro et defaecato sanguine, mira tenuitate, qui spiritus nuncupantur, sive quod obtutum effugiant, sive quod velut aura quaedam suavissima mulceant, pulsent, spirent) [Sur le sens du terme « spiritus » comparer Saint Thomas : « ... considerandum est primo quod *spiritus* a respiratione « animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur et « emittitur ; unde nomen spiritus ad omnem impulsum et motum cujuscum- « que aerii corporis trahitur, et sic ventus dicitur spiritus..... ; sic etiam vapor « tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. » Cont. Gent. IV, 23, ad : « Circa quod »] efformavit, inquam, hujusmodi spiritus, ut calorem ab ipso fonte, id est a corde, haustum toti corpori invehant et impertiant, atque ita insitum calorem adventitio instaurent, simulque membris omnibus ad munia sua obeunda vim conferant... Nec vero adventitius calor alia ratione melius in omne corpus effundi et subsidio advenire potuit, quam per hujusmodi spiritus qui tenuissimi sunt maximeque agiles, ac proinde huc illuc facile discurrunt, ac totum corpus brevi trajiciunt.

..... Influens spiritus dicitur qui a principe aliquo membro in reliquas corporis partes continenter influit. Dividitur autem hic in vitalem et animalem. Vitalis est qui ab ipso vitae fonte, id est a corde per arterias decurrit ;

mittant. Item idcirco res in magna distantia non intuemur, quia species ab eis trajectae in medio languent et evanescunt.

Secundo. Nonnuli per inspicilla concava acutius vident, non nisi quia tunc in centro plus uniuntur species redduntur que efficaciores in repraesentando, quemadmodum et radii solares in curvitate vitri magis coeunt. Non est igitur negandum dari ejusmodi species.

Tertio. Oculus non videt se ipsum; videbit tamen, si ei objiciatur speculum; id vero non nisi, quia ab oculo producitur imago ipsius in speculum, quae inde ad oculum reflectitur, eaque informata potentia videndi actum elicit. Datur igitur talis species.

Quarto. Idem in interno sensu ostenditur. Nam cum hominem quem antea non vidimus, primo contuemur, paulo post clausis oculis, ejusdem notitiam interius efformamus, non ob aliam rationem, nisi quia ejus imaginem aspectu hausimus, haustamque in interno sensu retinemus. Patet ergo dari ejusmodi species. Quod item constat ex memoria sensitiva, non hominum tantum sed etiam brutorum, quandoquidem recordatio non nisi ministerio specierum fit.

Postremo quod in Aristotelis doctrina praedictae species necessario constituendae sint probatur. Nam hoc in lib. cap. 12, text. 121 et 124 docet sensum esse id quod sensibiles absque materia formas, id est, imagines suscipere potest. Ubi species vocat formas absque materia, quia species candoris, verbi gratia non est ipse candor materialiter, sed id, quod candorem repraesentat. Et in libro de memoria cap. 1 cum quaesiisset qua ratione nos rei absentis recordari contingat, respondet id fieri ob simulacra rerum in interno sensu asservata. »

CONIMB., *De anima*, 2, 6, 2, 2.

169. « ... Praenotandum est, quid nomine speciei intentionalis intelligatur. Nempe, speciem intentionalem hic appellari signum aliquod formale rei sensibus objectae, sive qualitatem quamdam quae ab objecto immissa et in sensu recepta vim habeat ipsum objectum repraesentandi, licet ipsa sensu minime sit perceptibilis. Appellatur autem intentionalis, quia per ipsam sensus tendit in objectum. Exempli gratia, cum oculus percipit colorem distantem, aiunt philosophi in oculo esse seu recipi similitudinem quamdam ipsius coloris, hoc est, qualitatem quamdam quae ab ipso colore per intermedium aerem propagata, et in ipso sensu visus recepta vim habeat ipsum colorem repraesentandi. »

E. A S^to^ PAULO. *Sum. phil.*, III, 330.

170. « Tertia [Scil. difficultas explicanda.] quomodo species illae repraesentent objecta. Respondetur eam esse et quidem stupendam penitus illarum specierum conditionem, quod cum sint materiales, utpote in subjecto corporeo inhaerentes, modum tamen spiritualem in repraesentando servent. Sic enim species coloris alicujus ita ipsum in toto spatio per quod diffunditur repraesentat, ut eumdem totum in qualibet parte spatii referat. Cujus rei ratio est, quod quaelibet pars speciei apta sit totum illud repraesentare a quo producitur; atqui pars quaelibet speciei, vel species in qualibet parte medii seu spatii a toto objecto producitur. Quo fit ut si contingat mediam partem rei visibilis velari, non nisi mediam ipsius partem videri, quae sola pars concurrit effective ad propagandam speciem. »

Ibid., 332-333.

ESPRITS ANIMAUX

Esprits animaux. I, 414, 13. I, 414, 21. I, 502, 21. I, 526, 25. II, 623, 9. III, 20, 3. III, 68, 7. III, 78, 10. III, 123, 24. III, 263, 14. III, 264, 8 et 22. III, 362, 2 et 6. III, 425, 6-7. III, 445, 23-24. III, 459, 15. III, 686, 9. III, 687, 9-14. III, 688, 23-689, 2. IV, 191, 16-30, IV, 310, 11. IV, 311, 4 et 21. V. 65, 12, V, 222, 1 et 8. V, 277, 19. VI, 54, 13-18. VI, 110, 14-18. VI, 111, 28. VI, 124, 20. VII, 230, 23-25. X, 90, 3. X, 95, 10-15. XI, 129, 1-130, 14. XI, 168, 2-202, passim. XI, 227, 8-20. XI, 247, 9, 19 et 30. XI, 248, 4 et 26. XI, 252, 2-8. XI, 260, 7-25. XI, 261-266, 11. XI, 332, 30-31. XI, 333, 4. XI, 334, 14-335, 14. XI, 337, passim. XI, 344, 24. XI, 352-488, 22, passim. XI, 506, 3-5. XI, 508-511. XI, 518-519, passim. XI, 565, 15. XI, 601-604, passim. XI, 606, 9-13.

Ils sont la cause des sensations, des mouvements des muscles, etc. III, 373, 11-12. III, 688, 21-23. IV, 65, 9-12. IV, 191, 21-22. IV, 408, 13-15. IV, 410, 2-6. IV, 686, 5-14. V, 221, 30-222, 14. V, 276, 12-13. VI, 54, 18-19. VI, 55, 6-9. VI, 55, 24. VI, 111, 6-11. VII, 229, 18-23. VII, 230, 5-6 et 14-15. VIII, 317, 5. XI, 130, 15-142, 20. XI, 227, 20-21. XI, 335, 16-336, 23. XI, 338-342, 5. XI, 354, 23-25. XI, 361, 13-15.

Esprits vitaux. II, 65, 8. III, 120, 7. III, 688, 1-11. IV, 191, 6-16. XI, 505, 21. XI, 601, 7-8.

Nulla fere est diversitas inter Naturalem et Vitalem spiritum nec illi duo a sanguine sunt sejuncti. III, 687, 22-30. III, 689, 5-6.

171. « Ad hunc igitur finem [Scil : animantium calorem conservandum.] provida ac sempiternitatis avida natura spiritus efformavit (id est corpuscula quaedam ex puro et defaecato sanguine, mira tenuitate, qui spiritus nuncupantur, sive quod obtutum effugiant, sive quod velut aura quaedam suavissima mulceant, pulsent, spirent) [Sur le sens du terme « spiritus » comparer Saint Thomas : « ... considerandum est primo quod *spiritus* a respiratione « animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur et « emittitur ; unde nomen spiritus ad omnem impulsum et motum cujuscum« que aerii corporis trahitur, et sic ventus dicitur spiritus..... ; sic etiam vapor « tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. » Cont. Gent. IV, 23, ad : « Circa quod »] efformavit, inquam, hujusmodi spiritus, ut calorem ab ipso fonte, id est a corde, haustum toti corpori invehant et impertiant, atque ita insitum calorem adventitio instaurent, simulque membris omnibus ad munia sua obeunda vim conferant... Nec vero adventitius calor alia ratione melius in omne corpus effundi et subsidio advenire potuit, quam per hujusmodi spiritus qui tenuissimi sunt maximeque agiles, ac proinde huc illuc facile discurrunt, ac totum corpus brevi trajiciunt.

..... Influens spiritus dicitur qui a principe aliquo membro in reliquas corporis partes continenter influit. Dividitur autem hic in vitalem et animalem. Vitalis est qui ab ipso vitae fonte, id est a corde per arterias decurrit ;

animalis, qui a principio animalium operationum, hoc est, a cerebro manat.

Sunt etiam qui tertium membrum adjiciant, videlicet naturalem, qui ab hepate deducatur, ut quemadmodum universum corpus tres principes facultates gubernant, ita et tres sint differentiae spirituum quae iisdem facultatibus observiant, e propriis fontibus per suos canales distributae. Sed naturalem spirituum plerique minime ponendum censent ea maxime ratione quod nulla in jecore insignis cavitas sit, perinde atque in corde et cerebro quae hujusmodi spiritus officina esse possit. Verum rejecta opinione Actuarii in lib. de spiritibus, ubi pene infinitos sine ratione confingit, haec controversia ita videtur componenda ut si nomen spiritus proprie atque ex usu philosophorum sumatur, quo pacto spiritum dicimus substantiam tenuem, pellucidam, exquisite elaboratam, et ad obeundas functiones necessariam, tunc negemus dari spiritum naturalem; si vero nomen spiritus fuse ac minus proprie usurpetur pro particulis quibusdam sanguinis minus crassi, quae una cum reliquo sanguine e jecore transmittuntur, tunc esse spiritum naturalem non inficiemur. Ejus autem munus erit concoctionem singularum corporis partium juvare.

Nunc de spirituum ortu, fomentoque paucis dicendum. Purior quaedam pars sanguinis in jecore confecti per venam cavam et communes quosdam aditus in cor invehitur, ac primum dextro deinde laevo ejus sinu excepta ibi recalescit et vitalem quamdam vim ab ipso vitae fonte haurit, a qua vitalis dicitur, quasi vitae auctor et conservator. Hujus spiritus pars quaedem per arterias toto corpore diffunditur. Altera per anfractus et flexuosam ambagem sursum viam capessit, ac tandem in cerebri ventriculos evadit, et proprietate virtutis cerebro inditae magis attenuatur et quasi aetherius redditur, fitque ex naturali animalis, adeptus videlicet temperationem quamdam, cujus merito ad motum, sensum et omnes denique animales functiones administrandas idoneus est animae administer. Tum vero in particulas divisus per nervos dispensatur. »

Conimb., *De gen. et corrup.*, I, 5, I, I-2.

172. « Ad secundum respondendum bifariam intelligi posse rerum imagines excipi deferrique spiritibus. Uno modo, ita ut in spiritibus tantum insint, ac per eas inibi existentes potentiae sensitivae functiones suas edant. Altero ut a spiritibus tanquam baiulis in sensuum officinas transportentur, deinde organis sensuum imprimantur, non eaedem, cum idem accidens nequeat a subjecto in subjectum commeare, sed aliae numero distinctae, quibus potentiae ad sensiones utantur. Si igitur imaginum in spiritibus inhaesio secundum priorem sensum intelligatur, improbanda ac rejicienda omnino est. Namque si solis spiritibus species inhaererent, non posset anima, uti argumentum concludebat, ex iis tactum sentiendi elicere; siquidem species et potentia sensitiva eidem subjecto inesse debent, potentia vero sensitiva in ipso organo residet, non in spiritu. Deinde quia cum spiritus admodum instabiles sint ac passim diffluant et evanescant, non possent rerum imagines nisi ad breve tempus in memoriae thesauro asservari, proindeque rerum quas multis abhinc annis sensu percepimus, nulla esset recordatio quod experientiae repugnat. Si autem intelligamus species recipi vehique spiritibus secundum posteriorem illum modum, admittendum id quidem erit, quod ad summum probant rationes in argumento adductae, negari quamvis non possit

admodum intellectu difficile esse, quo pacto illa rerum simulacra, spiritibus insidentia, sive cum inter dormiendum ab uno sensu ad alium regrediuntur, sive cum daemonum studio huc illuc cientur et turbantur, quo pacto, inquam, potentiam sensitivam ad cognitionem lacessant. »

CONIMB., *De gen. et corrup.*, 1, 4, 24, 3.

173. « Quod vero ad organum motus spectat, omissis controversiis, advertendum ex Galeno lib. 12 de usu partium, et Vesalio lib. 2, cap. 2, ad idoneum motus instrumentum duas requiri conditiones, unam ut sensu polleat, aliam ut impulsum edat, quarum neutra sine altera potest consistere; et quoniam ad movendum necessaria est firmitas et consistentia, ad sentiendum vero mollitudo (unde ea quae praedura sunt, vel nullum vel nimis hebetem et obtusum sensum gerunt) excogitavit solers natura rationem qua utramque mirifice coagmentaret; conjunxit enim ligamentum, quod aliquantulum est durius, cum nervo qui mollior est; et utrumque, id est ligamentum ac nervum, in minutas partes quasi secuit, et carne, nervis arteriisque implicuit; quae coacervatio musculus dicitur, atque hic a philosophis et medicis traditur instrumentum virtutis motivae, quod tam late in animantium corporibus diffunditur quam late patent membra, quae ad arbitrarium motum subeundum idonea sunt.

Sed nequibit motoria facultas hoc uti instrumento, nisi id congruis qualitatibus imbutum sit, quarum defectu interdum membra exarescunt motuque omni destituuntur; opus etiam est ut membra, perenni animalium spirituum affluxu foveantur. Cujus rei illud, praeter alia, indicium habetur, quod in animi deliquio et timore vehementi, corpus sustinere nequimus, animali spiritu qui membra fulciebat ex toto corpore ad cerebrum confluente. Quod etiam in causa est, ut qui in gyrum aguntur, subito concidant, atque interdum sopiantur; quia nimirum spiritus per nervos recta deducendus circulari illo flexu a nervorum initiis aberrans alio vergit. »

CONIMB., *De anima*, 3, 13, 5, 3.

Les esprits causent la veille, le sommeil et les rêves. IV, 192, 1-21. VI, 55, 12-14. XI, 173, 21-174, 3, XI, 197, 9-199, 21. XI, 345, 2-5. Cf. art. Sommeil.

174. « Quia somnus ligatio est externorum sensuum, videamus quidnam eam ligationem praestet. Constat nullum sensum in actione versari absque ope spirituum e cerebro influentium ut alibi ex instituto planum fecimus; si igitur hujusmodi spirituum communicatio inhibeatur, necessum erit omnes externorum sensuum functiones intermitti; inhibetur autem cum obstruitur via per quam spiritus commeant, quae via pertingit ad aditum sive ostia communis sensus, in quem undique velut in centrum externae facultates rerum perceptarum imagines quasi lineas transmittunt, vicissimque ab eo ut piscina, spirituum animalium derivationem excipiunt. Ob idque Aristoteles hoc in libr. cap. 3 appellavit somnum vinculum primi sensorii, quia videlicet cum praecluditur sensus communis via, et primum sensorium ligatur, atque impeditur ne per ipsum e cerebro spiritus animales in sensus externos illabantur, somnus existit. Quamvis, ut alibi ostendimus in eo non sit auscultandus Aristoteles quod primum sensorium sive organum sensus communis non in cerebro sed in corde situm esse constanter affirmet, si enim ita esset,

oporteret remedia ad conciliandum somnum non capiti sed cordi applicare, quod a communi medicae artis praescripto et consuetudine abhorret.

Porro obstruuntur ad somnum sensus communis ostia vaporibus potissimum e ventriculo in caput ascendentibus, iisdemque opplentur membranae circa cerebrum et venae, unde et spiritus graves, pigri et torpidi redduntur. Atque hoc modo externi sensus ligantur, id est, nihil operis moliuntur, nec auditus quicquam audit, nec aspectus videt, nec olfactus odoratur. Quod D. Gregorius Nyssenus in libro de Hominis opificio, cap. 13 in hunc fere modum edisserit : Quemadmodum ex terra irrigua vapores ab imo attrahuntur maximeque cum Sol radios calidiores spargit, ita in nostri opificii solo evenit, cibis intra nos per innatum calorem ebullientibus, cumque vapores natura sursum tendant, fit ut non aliter ac fumus per ipsas membrorum quasi parietum commissuras penetrent et in superiora capitis evadant. Inde vero ad meatus organorum sensus delati passim sese permiscent sicque sensum omnem otiosum reddi necesse est.

Quod ut planius intelligas adverte cum quis se quieti dat, refrigerato mox aliquantulum cerebro (otium namque frigiditas comitatur) addensari et concrescere in eo vapores ; eo modo quo halitus coit et in aquam vertitur, tum in operculo ollae ad ignem ferventis, tum in pyramide seu cuspide vasis illius quod quidam sublimatorium vocant, vulgo alambicum. Sic igitur exhalatio addensata iterumque inferiorem locum suo pondere capessens obturat meatus per quos spiritus animales ad externorum sensuum domicilia effundendi erant. Sed enim istiusmodi obstructio non solum impedit descensum spirituum animalium e cerebro, sed etiam ascensum vitalium e corde ad idem cerebrum ; cujus commercii interstitium et feriatio quandiu durat, tamdiu somnus perseverat. »

Conimb., *De som. et vigil.*, 2

175. « Pro cujus rei intelligentia haud ignorabis, interim dum adhuc praeclusi sunt meatus per quos animales spiritus ad externos sensus invehuntur, non raro accidere ut solvantur et quasi vinculo liberentur interni sensus, sedata videlicet magna ex parte (nam ex toto dum somnus perseverat cohiberi non potest) vaporum agitatione et tumultu. Ostendunt enim sese quae antea omnino latuerant rerum imagines per quas interni sensus operantur, idque clarius aut obscurius pro halituum paucitate, vel multitudine, tenuitate, aut crassitie. Hoc igitur cum accidit, somniare animal dicitur.

. . . .

Porro autem quo pacto species somnia effecturae ab ulteriori sensu ad priorem remeent, duplex sententia est. Sunt qui dicunt, ut imago a speculo ad oculum reflectitur, ita simulacra a sensorio phantasiae quodammodo repercuti, redireque sponte ad communem sensum, similiterque ab organo memoriae sensitivae ad cogitativam. Alii credunt non dari eam repercussionem, sed traduci imagines vehiculo spirituum animalium. Aiunt enim praeter idola quae ejusmodi cellulis recondita et in substantia cerebri impressa sunt e quibus potentiae actiones suas eliciunt, dari alia spectra consimilia, spiritibus inusta, quae eorumdem spirituum opera huc illucque excurrunt, ita videlicet ut imago Socratis quae insidet in spiritu administro, et quasi satellite phantasiae, ab eo trajecta aliam imprimat in sensum communem, qua is informatus rem ab illa repraesentatam apprehendat. Quandoquidem spiritus, ut alibi planum faciemus, animati non sunt, fierique non potest, ut

anima per speciem haerentem in alieno subjecto vitalem eliciat actionem. »

CONIMB., *In lib. de Somniis.*

Les esprits animaux et les passions. XI, 165, 4-167, 22. XI, 193, 21-194, 23. XI, 356, 10-357, 25 et le Traité des Passions, passim, principalement. XI, 401-429, 21.

176. « Non erit ab instituto alienum paucis explicare quonam modo animi affectus seu perturbationes, ut ira, timor, gaudium, aliaque hujusmodi, quae in corde sedem habent, vitae noceant, ac nonnunquam mortem afferant. Advertendum autem prius erit in hisce affectibus duo spectari posse : formale et materiale. Formale est in ira, verbi gratia, appetitus vindictae. Materiale est ea commotio, sive alteratio quae talem appetitionem comitatur; nam iis qui ad iram concitantur, incalescit, fervetque sanguis circa cor. Non disquirimus ergo in praesenti quam noxam invehant corpori affectus animi quoad formalem suam rationem spectati, sed secundum id quod in eis materiae modum obtinet; sic enim duntaxat corpus immutare et a nativo statu dimovere queunt.

Statuendum in primis est animi affectus, si vehementes sint et extra modum prodeuntes, interdum morbos ac mortem inferre, quod, ut summatim dicamus, praestant nimia contractione aut effusione spirituum vitalium. Calor enim spiritibus insidens cum nimium contrahitur, multa fuligine obrutus suffocatur, idemque nimium sparsus effluit et evanescit. Ut vero de aliquot ex hisce affectibus nonnihil dicamus. In primis ira, quia motus est quo ad repetendam vindictam efferimur calorem exsuscitat et ab intimis ad extermas corporis partes evocat; quo fit ut irati vehementius incalescant cumque biliosum humorem concitent, et is insita levitate in cerebrum evadat, accidit nonnunquam ut irati rationis usu priventur, fiantque inopes consilii. Ferunt tamen neminem unquam ex irae affectu obiisse mortem. Timor ut est fuga impendentis mali, ita spiritus et sanguinem fugam capessere et ad interiora veluti ad arcem recipi cogit. Quo receptu et quasi repercussu uritur aliquando et extinguitur nativus calor ac subita mors sequitur. Idem praestat aliquando verecundia quae species quaedam timoris est, quo jacturam existimationis ob turpe factum aut dictum formidamus..... Tristitia quoniam aegritudo est animum premens, calorem intus adigit, membra langore dejicit, corpus enervat et operationes magna ex parte impedit. Sed quia motus est lentus, aut mortis causa non est aut ad eam nonnisi lento gradu ducit.....

Laetitia sive gaudium, sicuti quaedam animi jucunditas est, ita dum moderationem servat, spiritus vitales fovet bonamque corporis habitudinem confirmat; si autem nimium ac repente effundatur, nonnunquam ita spiritus laxat et confertim dissipat ut interitum subito afferat..... »

CONIMB., *In lib. de Vita et Morte*, 6.

ESSENCE

I, 250, 29-30. II, 367, 11. III, 273, 14. III, 297, 26. III, 335, 16-17. III. 423, 19-20. VI, 33, 4. VII, 8, 10, 13 et 25. VII, 63, titre. VII, 73, 7. VII, 78, 12. VII, 83, 21. VIII, 2ª, 60, 9-16.

177. « Ratio cujusque entis essentia dicitur; alias praeterea sortitur appel-

lationes. Dicitur enim natura, quidditas, forma totius, ratio formalis, item conceptus formalis, id est, essentialis cujusque rei [c'est en ce sens que Descartes emploie l'expression de « formalis conceptus » dans les textes VII, 78, 26. VII. 151, 26-27] estque id quod primum in unaquaque re concipi debet, cuique caetera omnia superaddi intelliguntur; nam existentia, subsistentia, inhaerentia, qui sunt modi rerum valde intrinseci, essentiae accidere intelliguntur.

Est autem essentia integra in genere duplex : simplex nempe, vel composita. Illa est expers multiplicis gradus aut entitatis, cum sit purissimus et simplicissimus actus, cujusmodi est sola essentia divina ; haec vero plures essentialis perfectionis gradus admittit, ex quibus veluti partibus componitur... Et quoniam unumquodque essentiam habet prout rationem entis participat, non eodem autem modo omnia rationem entis participant, hinc fit ut essentiae ratio diverso modo se habeat in diversis rerum generibus ; quod sequentibus conclusionibus planius explicatur.

Prima conclusio. In substantiis materialibus completis essentiae rationem habet entitas totius compositi ex utraque ipsius parte, materia videlicet simul et forma coalescens.

Secunda conclusio. In substantiis spiritualibus essentiae ratio in sola simplici forma per se subsistente posita est, quia in Angelis nulla compositio reperitur ex materia et forma, cum sint incorporei...

Tertia conclusio. Ratio essentiae divinae consistit in forma simplicissima per se subsistente, omnis prorsus compositionis experte... ac nullatenus differente ab existentia...

Qnarta conclusio. Essentia accidentis modus quidam est substantiae ; omne enim accidens substantiam aliqua ratione modificat. »

E. a S^to^ Aulo. *Sum. phil.*, IV, 33-34.

Vulgo aiunt Philosophi essentias rerum esse indivisibiles. VII, 371, 8-13. VII, 433, 4-5.

Et esse immutabiles. VIII, 2^a^, 347, 20-348, 11. VII, 2^a^, 355, 8-10.

178. *Quomodo essentiae rerum dicantur indivisibiles.*

« Etsi nullae sint rerum creatarum essentiae, quae non suis constent partibus physicis aut metaphysicis, eatenus tamen dicuntur indivisibiles, quod nulla est natura quae secundum rationem specificam inaequaliter participetur ab individuis, ut patet inductione ; verbi gratia, natura humana non est secundum magis vel minus in uno quam in alio homine, quo fit ut non dicatur unus magis homo quam alter. Deinde etiam, quia nihil quod pertineat ad essentiam addi vel detrahi potest, quin statim mutetur et fiat alia natura seu essentia. Ex quo intelligere est illud quod docet Aristot. 8 Met. c. 3, t. 10, essentias rerum numeris esse similes ; sicut enim numerus addita vel sublata unitate mutat speciem, sic addito vel detracto essentiali aliquo actu essentia seu natura rei mutat speciem. Verbi gratia, si ad animal addas rationale, fiet homo ; si vero subtracto rationali adjungas irrationale, fiet brutum.

Notabis autem quaedam accidentia entitative, nulla tamen essentialiter proprie dici posse divisibilia ; licet enim secundum magis vel minus partici-

pentur a subjectis, illorum tamen essentialis ratio manet semper eadem. Quo fit ut licet aliquid dici possit magis vel minus calidum, unus tamen calor non dicatur esse magis calor quam alius.

E. A S^to Paulo. *Sum. phil.*, IV, 34-35.

Essences ou vérités éternelles. I, 152, 4-5.

179. « Quum principia quarumdam scientiarum, ut Logicae, Geometriae et Arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, 2, 25.

Ulla res potest unquam propria essentia privari. III, 423, 22-23. V. art. 366,

Essence et existence. L'essence des choses est distincte de leur existence. III, 297, 26-28. VII, 66, 4-6. VII, 194, 12. VII, 244, 3-4. VII, 383, 13-18. VIII, 10, 27-11, 4.

Cette distinction est-elle réelle? III, 435, 3-6. IV, 348, 7-349, 22. Cf. art. Dieu et art. Substance.

180. *Quomodo essentia et existentia distinguantur.*

« Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui aut tanquam ens in actu et in potentia, aut si utraque in actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus, non esse de essentia creaturae actu existere. Ad intelligendam hanc distinctionem, et locutiones quae in illa fundantur, oportet supponere (id quod certissimum est) nullum ens praeter Deum habere ex se entitatem suam, prout vera entitas est. Quod addo, ut tollatur aequivocatio de entitate in potentia, quae re vera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam, vel potentiam logicam. Loquimur ergo de vera entitate actuali, sive sit entitas essentiae sive existentiae, nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei. Quapropter nulla res extra Deum habet ex se entitatem suam, nam illud *ex se* includit negationem habendi ab alio, id est, dicit talem naturam quae absque alterius efficientia habeat actualem entitatem, seu potius sit actualis entitas.

Atque hinc colligitur, quo sensu verissime dicatur, actu existere esse de essentia Dei, et non de essentia creaturae. Quia nimirum solus Deus ex vi suae naturae habet actu existere absque alterius efficientia ; creatura vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius.....

Atque hinc ulterius fit, ut intellectus noster, qui potest praescindere ea, quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas praescindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia..... Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit, ut in re sic concepta praescindendo ab actuali entitate aliquid consideretur tanquam omnino intrinsecum et necessarium, et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptioni objicitur ; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa

nec concipi potest; et praedicata quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convenire, quia sine illis neque esse neque concipi potest, quamvis in re non semper conveniant, sed quando res existit. Atque ex opposita ratione, ipsum actu existere, seu esse actualem entitatem negamus esse de essentia, quia praescendi potest a praedicto conceptu, et de facto potest non convenire creaturae prout tali conceptui objicitur. Quae omnia secus contingunt in Deo, quia, cum sit ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum; et ideo actu esse vere dicitur de essentia ejus, quia actu esse illi necessario convenit, et in re ipsa, et in omni vero conceptu objectivo divinitatis. »

Suarez, *Met. disp.*, 31, 5, 13-15.

ÉTENDUE. EXTENSION

III, 475, passim. III, 691, 23. VIII, 7, 14.

Étendue qui constitue la nature du corps et espace. Sont-ils réellement distincts? VIII, 46, 1-47, 5. X, 441, 8-9. X, 442, 18-443, 10.

Étendue et quantité intérieure ou extérieure. IV, 170, 5-13. XI, 35, 27.

L'étendue entraîne l'impénétrabilité. VII, 442, 6-8.

L'étendue est divisible en parties. VII, 63, 9.

Voir art. Quantité.

L'âme et Dieu ont une étendue de puissance non de substance. V. 343, 8-12. V, 347, 23-26. V, 403, 12-17.

181. « Anima rationalis quo est indivisibilis, tota est in toto corpore et tota in qualibet corporis parte. Haec est communis philosophorum sententia et habetur a S[t] August. 6 libr. de Trinit. cap. 3... Aug. epist. fundamenti contra Manich. cap. 16 assimilat Deum esse in mundo animae existenti in corpore quantum ad hoc. Deus enim totus in mundo est et totus in qualibet parte, ita ut quod hic est sit id quod illic est. Ita animae in corpore. Sed est differentia. Deus non informat mundum sed assistit, nec includitur in mundo; at anima informat corpus in ipso...

Ad primum neganda est illa major [Scil. anima erit divisibilis]. Non enim omne quod est in materia est divisibile, nisi id quod est principium primum recipiendi quantitatem, scilicet ipsa materia; compositum enim per materiam recipit quantitatem; at non omne quod quocumque modo est in quanto est divisibile; aliter Deus in mundo existens et Angelus in loco divisibiles essent...

Ut igitur dicatur recipi ad modum recipientis, sat est quod sit in ipso toto ac si esset divisibilis, quamvis non sit divisibilis. Est enim talis virtute, sed non formaliter, scilicet extensa. Et haec solutio est notatu digna. »

Toletus, *De anima*, lib. II, cap. 2, tex. 26, qu. 5.

ÊTRE

Ens reale et ens rationis. V, 270, 2-3. V, 343, 26. VII, 103, 11. VII, 134, 21-23.

L'être de raison n'est pas un être véritable. V, 343, 27-28. V, 344, 1. VII, 103, 11. VII 134, 21-23.

Ens positivum et privatio. VII, 232, 9 et 21. VII. 234, 12.

182. *Quomodo Ens dicatur de ente rei et rationis.*

« Ut propositae quaestioni satisfiat nonnulla prius de Ente rationis accipienda sunt. Primum est, quid sit ens rationis. Respondetur hoc loco ens rationis late accipi quatenus Enti vero, reali, ac positivo opponitur, pro eo omni quod non potest vere et realiter existere, aut rem existentem positive afficere, sed tantum beneficio rationis dicitur objective posse existere in intellectu in quantum actu percipi potest ab intellectu. Sic etiam ens rei late accipimus, quatenus non tantum species entis, sed etiam modos entis reales complectitur. Ut autem intelligas quid sit esse objective in intellectu notandum est ista duo distingui, nempe esse objective et esse subjective in intellectu. Esse objective in intellectu nihil aliud est quam actu objici intellectui cognoscenti, sive illud quod objicitur cognoscendum vere sit in intellectu aut extra intellectum, sive illud vere non sit. Esse subjective in intellectu est in eo esse tanquam in subjecto, quomodo habitus et actus intellectivi in eo esse intelliguntur.

Cum autem ea quae sunt in intellectu subjective possunt ab ipso intellectu cognosci, hinc fit ut idem possit esse simul objective et subjective in intellectu. Caetera quae realiter existunt extra intellectum, licet in eo subjective non sint, possunt tamen esse in eo objective, ut notum est. Verum haec omnia cum sunt realia, praeter illud esse objectivum in intellectu, habent aliud esse reale in seipsis. At vero quaedam sunt quae nullum habent aliud esse praeter istud objectivum seu esse cognitum ab intellectu, et haec dicuntur entia rationis; verbi gratia, esse visum in lapide, nihil est verum, et tamen dum actu cognoscitur ab intellectu, habet esse cognitum seu objectivum. Sic non videre in lapide quae est negatio visionis, nihil est in se ; dum tamen talis negatio percipitur ab intellectu, habet esse objectivum in ipso quod nihil aliud est quam esse cognitum.

Secundo quaeritur quotuplex sit ens rationis prout a nobis hic sumitur ; respondetur esse triplicis generis ; namque entia rationis aut sunt negationes, aut privationes, aut secundae intentiones, ut esse definitum in re definita, etc. Inter quae entium rationis genera id est descriminis, quod duo priora rebus suo modo conveniunt citra omnem operationem intellectus ; postremum vero genus non nisi praesupposita aliqua intellectus operatione rebus competat, unde illa dicuntur pendere ab intellectu quoad existentiam et convenientiam ; quo fit ut ens rationis proprie et presse sumptum pro isto postremo duntaxat genere accipiatur.

Tertio quaeritur quid sit secunda intentio. Respondetur secundam intentionem, si vim nominis spectes, esse ipsam mentis operationem, qua secundario tendit in rem jam antea cognitam, quatenus cognita est ; at vero usus invaluit ut accipiatur pro ipso Ente rationis, quod concipitur accidere rei cognitae, ex eo quod cognita sit, quodque non aliter potest existere quam objective in intellectu, cum secundario et per reflexam mentis operationem concipitur. »

E. A S^to^ Paulo. *Sum. phil.*, IV, 17-19.

Ens a se et ens ab alio. VII. 49, 29-30. VII, 108, 2-3. VII,

109, 20-111, 19. VII, 112, 4-11. VII, 136, 8-9 et 16. VII, 236, 13-19. VII, 237, 13-15. VII, 238, 18-239, 2. VII, 239, 3-14. VIII, 12, 27.

183. *Divisio entis in ens a se et ens ab alio.*

« ... dividi posset ens in illud quod habet esse a se, et illud quod habet esse ab alio. Quam divisionem attigit Augustinus lib. de cognitione verae vitae, cap. 7 et ad ostendendum Deum esse eam primo loco constituit. Est enim sub illis terminis divisio notissima et evidentissima, quia manifestum est, multa esse entia quae habent esse communicatum ab alio, quae non existerent nisi ab alio esse reciperent, ut experientia ipsa satis probat. Rursus est evidens non omnia entia posse esse hujusmodi, nam si omnia individua alicujus speciei sunt ab alio, necesse est etiam totam speciem ab alio esse, quia nec species existit, nisi in individuo, neque individua habent alium modum connaturalem recipiendi esse, nisi quem species postulat; ergo, si omnia individua talia sunt ut ex se non habeant esse, sed indigeant efficientia alterius ut illud recipiant, tota etiam species habet eamdem indigentiam et imperfectionem. Quo fit, ut non possit tota habere esse ab aliquo individuo illius speciei, quia non potest idem efficere seipsum; debet ergo a superiori ente recipere esse. De quo rursus investigandum est an habeat ex se esse, vel ab alio; nam si ex se habet, jam est completa divisio quam intendimus, si vero habet ab alio, similiter oportebit totam speciem talis entis ab alio superiori trahere originem; non potest autem in infinitum procedi, tum quia alias, vel nunquam incepisset dimanatio unius ab alio, vel nunquam ad hoc ens producendum pervenisset, post infinitas emanationes unius ab alio, tum etiam quia non potest tota aliqua collectio effectuum esse dependens, quin supponatur aliqua res, seu causa independens, ut ostendetur disputatione sequenti, sect. 1. Sistendum est ergo necessario in aliquo ente, quod ex se habeat esse, a quo ducant originem omnia quae tantum habent esse receptum. Et hoc modo est evidens praedicta divisio, sive illud ens quod non est ab alio, sed a se, sit unum sive plura, hoc enim nunc non agimus, sed solum, quod omnia entia ad illa duo membra revocentur, quae manifestam oppositionem seu contradictionem inter se includunt, et ideo non possunt non esse, et distincta, et adaequate dividentia ens.

Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem, dicitur ergo esse a se, quatenus sine emanatione ab alio habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat; quam perfectionem non habet illud ens, quod esse non habet nisi illud ab alio accipiat. Et in hunc modum exponendi sunt aliqui sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiae. Sic Hieron. ad Ephes. 3 ait: *Deus sui origo est suaeque causa substantiae*. Et August. libr. 83 quaest. 15 et 16 ait Deum esse causam sapientiae suae, et 7 de Trinit. cap. 1 loquens de Patre ait : *quod illi est causa ut sit est etiam causa ut sapiens sit*. Hae namque locutiones omnes negative interpretandae sunt. Non videtur autem Lactantius qui Deum ait seipsum fecisse lib. 1. de falsa religione cap. 7 praedictam expositionem admittere; dicit enim etiam ex tempore se Deum fecisse; et pro fundamento sumit

fieri non posse ut id quod est, aliquando non coeperit; qui error in hoc sensu tam est absurdus, ut non egeat impugnatione. »

Suarez, *Met. disp.*, 28, 1, 6-7.

Ens completum et ens incompletum. VII, 120, 18-121, passim.

184. « Sicut ens universaliter sumptum includit actu quamlibet entitatem quantumcumque minimam, sive sit entitas rei, sive modus et etiam includitur in ea formaliter et essentialiter; ita ens completum includit actu quamcumque entitatem completam. [Il faut entendre cette inclusion au sens d'inclusion logique, et lire : par être complet on entend toute entité complète, que ce soit une substance complète ou un accident complet..., etc. Le sens de l'expression : ens completum ne peut donc être déterminé que par le contexte puisque tout être peut se poser comme complet ou incomplet quel que soit son degré de réalité.] tam accidentalem quam substantialem. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial. De analogia*, art. 60.

185. « Hic distinguit Arist. nomina quae significant defectum entis, vel ens incompletum... »

Saint Thomas, *Metaph.*, lib. V, lect. 22.

« Sunt diversi gradus realitatis sive entitatis, nam substantia plus habet realitatis quam accidens vel modus, et substantia infinita quam finitam. » VII, 165, 28-166, 2. VII, 185, 21-27.

186. « Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum est tantum in ratione; scilicet negatio et privatio quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid... Aliud autem huic proximum in debilitate est secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur ; habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus... Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. »

Saint Thomas, *Metaph.*, lib. IV, lect. 1.

187. « Tertia opinio est D. Thom. 1, 13, 5 quod ens respectu Dei et creaturarum non sit aequivocum, nec univocum sed analogum... Probatur quod non sit univocum... hac ratione. Analogum est quod non participatur aequaliter nec simpliciter ab analogatis sed ab uno per se primo atque simpliciter, ab alio vel aliis non per se primo nec simpliciter, sed cum essentiali attributione ac dependentia ab illo. Sed ita se tabet ens respectu Dei et creaturae ; ergo analogum est et non aequivocum. Probatur minor quia entitas convenit Deo per se et a se et convenit ei simpliciter; creaturae vero, ut creatura est, non per se primo nec a se, sed per participationem, et ideo non simpliciter sed secundum quid. »

Ruvio, *In. univ. Arist. dial. De analogia*, art. 67-68.

Entia simplicia et entia composita. VII, 20, 22. VIII, 350, 22-351, 9.

188. « Sciendum est eam dici simplicem existentiam quae competit rebus simplicibus quae non constant partibus realiter inter se distinctis, ut sunt Angeli et animae separatae ; compositam vero quae convenit rebus quarum partes realiter inter se differunt, cujusmodi sunt substantiae naturales seu physicae. Ut enim partes illae suas habent entitates partiales reipsa diversas, sic etiam suas sibi vendicant partiales existentias, ex quibus totalis ex ipsis composita coalescit. »

E. a Sto Paulo. *Sum. phil.*, IV, 41.

Être potentiel. II, 210, 15.

Proprement parlant l'être potentiel n'est rien. VII, 47, 21-22.

Être actuel ou formel. II. 367, 2. VII, 41, 14-20. VII, 47, 22-23 VII, 103, 7-17.

189. *Quid sit existentia.*

« Quod ad quaesitum spectat cum existentia non sit rei quidditas, sed aliquid posterius ; nec de quidditate rei, cum non sit genus ; nec differentia, nec materia, vel forma ; nec etiam ipsa sit accidens aliquod praedicamentale, cum ad nullam certam categoriam accidentis revocari possit, superest ut dicatur esse modus quidam essentiae intrinsecus quo formaliter res dicitur esse actu sive extra suas causas ; antequam enim res existat dicitur esse potestate, et quasi latere in causis suis ; tunc autem incipit existere, cum virtute causarum foras prodit. »

E. a Sto Paulo. *Sum. phil.*, IV, 37

Entia rationis cum fundamento in re. XI, 40, 22-25.

Ens logicum. V, 344, 4.

190. « Prima divisione dividitur ens rationis in illud quod habet fundamentum in re, et aliud quod non habet fundamentum, sed vere impossibile est. Ens rationis habens fundamentum est denominatio illa quae attribuitur rebus tali modo cognitis, quam denominationem petit natura earum, ut tali modo cognita. Verbi gratia, dum cognoscit intellectus naturam humanam abstractam ab individuis, et eam comparat ab eis, petit ut ita cognita, denominationem speciei ; et ideo talis denominatio est ens rationis, habens fundamentum in re...

Alia sunt entia rationis quae nullum habent fundamentum in rebus, sed ex quibusdam impossibilibus ab intellectu conjunctis finguntur, ut Chimera et Sphinx ex impossibilibus conjunctis fieri dicimus ; non quod impossibilia in se sint ; hoc enim non est necessarium, sed quia licet possibilia sint, conjunctio tamen impossibilis judicatur ; et hoc modo dicitur chimaera impossibilis, quia ex rebus diversae speciei, ut ex parte aliqua hominis et ex alia parte leonis, alteriusve animalis quasi composita fingitur. Et hujusmodi entia rationis in infinitum possunt multiplicari ab intellectu, sicut infinitis modis potest res diversae speciei conjungere. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial. De ent. rat.*, art. 4 et 8.

191. « Certum est tertio materiam proximam aut objectum dialecticae esse ens rationis... et ad primum concessa majori neganda est minor, quod ens rationis logicum nec naturam, nec proprietates habeat, nec per se consideretur in Dialectica... »

Ibi., Procm., qu. 6, art. 17 et 25.

Ens philosophicum. III, 502, 4. X, 442, 27-28, même sens que : ens rationis.

« ... Non ens, sive non bonum, sive non verum, haec enim tria idem sunt... » V, 357, 13-14.

Être ou perfection. III, 566, 25. VII, 54, 14-15.

192. *Quotnam sunt entis proprietates.*

« Duo solent assignari genera passionum quae cum ente reciprocentur. Aliae enim sunt simplices ; videlicet unum, verum, bonum ; aliae conjunctae, nempe esse actu vel potentia, esse idem vel diversum, esse contingens vel necessarium. Inter quae duo genera passionum id discriminis est, quod priores sigillatim sumptae absque ulla disjunctione cum ente convertantur, posteriores vero non nisi cum disjunctione.

Quod igitur spectat ad numerum proprietatum entis simplicium nempe unum, verum, bonum, communis est omnium philosophorum sententia, has esse tres enuntiatas, quae sic colliguntur : quia passiones entis debent aliquid addere supra ens, et non possunt addere aliquid positivum reale, ergo vel negativum, vel positivum rationis, seu per denominationem, aut convenientiam ad aliquid extrinsecum. Priori modo constituitur passio seu proprietas unius, quia negatio illa divisionis in se, et divisionis a quolibet alio consequitur omne ens secundum se et absolute consideratum ; et nulla alia est quae necessario conveniat omni enti ut sic ; posteriori modo constituuntur duae aliae passiones, una per respectum seu convenientiam ad intellectum, diciturque verum ; alia per habitudinem et convenientiam ad appetitum seu voluntatem, diciturque bonum. Nam hae duae facultates, nempe intellectus et voluntas, et nullae aliae, sunt universales, et respiciunt omne ens sub diversa ratione.

Non desunt tamen qui ad tres supradictas entis passiones alias addi posse contendant... Pulchrum et perfectum videntur esse proprietates in genere non secus ac bonum... Respondetur perfectum, quatenus significat id cui nihil deest quod naturae suae congruat, idem esse ac bonum transcendens ; quatenus vero significat id cui nihil addi potest, eum reciprocari cum ente. »

E. A S^to^ Paulo. *Sum. phil.*, IV, 50-52.

EXHALAISON

Voir art. Vapeur.

EXPLICATION

Expliquer « obscurum per obscurius ». III, 507, 6-7. IV, 398, 4-12. V. art. 97.

Expliquer « quid nominis ». II, 597, 10. V. art. 116.

EXTENSIVE

Extensive et intensive. III, 12, 22-25. IV, 623, 22-25. V. art. 513.

FACULTÉ

Faculté. I, 523, 23. II, 598, 10, 14 et 29. III, 273, 4. III, 427, 21. III, 479, 11. VII, 8, 11. VII, 26, 22. VII, 39, 11. VII, 54, 7, 27 et 29. VII, 55, 4. VII, 60, 9. VII, 77, 27. VII, 78, 21, 22 et 28. VII, 80, 18, VII, 105, 26. VII, 144, 9-11 et passim.

Naturalis facultas. VII, 144, 2.

« Nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat. » VIII, 2a, 361, 6-7. V. art Puissance. text. 388.

FAIM

Faim et soif. IV, 312, 5-6. VI, 55, 17-19 et 27. VII, 76, 10-11.

Nescio quae vellicatio ventriculi quam famem voco. VII, 76, 9-10.

193. « ... cum animantia constent ex calido et frigido, sicco et humido, etsi non aequaliter his omnibus, ad haec tuenda reparandaque ut oportet, datam esse a natura famem et sitim : famem propter calidum et siccum, sitim propter frigidum et humidum.

Deinde quod ad famem attinet, sciendum quinque potissimum ad eam concurrere, ut colligitur ex iis quae tradit Galenus libro primo de causis sympt.. cap. 7. Primum est membrorum inanitio, deficiente alimento. Secundum, tractus membrorum conantium allicere ad se et rapere, undecumque valeant, nutrimentum cujus inopia laborant. Tertium, divulsio ventriculi cum acri quodam morsu, qui nascitur tum ex vehementi attractione, tum quia destituta alimento ventriculi cavitate ejus latera in se concidunt et corrugantur. Quartum sensio divulsionis, nam cum haec ventriculum graviter afficiat ipsumque laedat, consequens est ut doloris sensum invehat. Sentitur autem potissimum fames in ventriculo, ac praesertim in ejus ore, quia membrorum suctio ad haec ultimo terminatur, iisque major inest sentiendi acrimonia. Quintum, appetentia cibi, id est, actus appetitus sensitivi optantis externum alimentum, ut praesenti malo occurrat. .

Quaeri solet in quonam ex his quinque consistat fames ? Respondemus cum Galeno lib. 5 de usu part. cap. 9 aliisque medicis, si fames proprie sumatur, consistere in sensu divulsionis ventriculi, fames enim proprie dolor est... Poterit autem ejus definitio sic apte componi : fames est sensio divulsionis ventriculi orta ex attractione alimenti. Dicitur sensio divulsionis, id est, dolor quem efficit divulsio et corrosio partium. Ventriculi, quia licet aliae etiam partes divellantur, tamen ea divulsio potissimum fit in ventriculo. Ex attractione, etc. quia divulsio efficitur per attractionem corrodentem cum deest alimentum ; vel cum, etsi non desit, attrahitur tamen praeter ordinem

ab una parte ad aliam, ut a jecore ad venas vi alicujus maligni noxiique humoris, licet ordinarie famem praecedat membrorum inanitio et alimenti consumptio ut ante monuimus. »

CONIMB., *De gen. et corrup.*, 1, 5, 5, 2.

194. « Cum igitur praedictus succus, quem potus invehit, in corpore deficit, eoque exhausto inarescunt membra, oritur attractio similis ei quae in fame, carpens ac vellicans praesertim ventriculum, oesophagum et fauces. Deficit autem ejusmodi succus, vel consueta et ordinaria ejus consumptione, vel facta dissolutione ab aestu et balneis, vel ex jecoris lienisve calida intemperie, aut inardescentium febrium jactatione, vel ex usu cibi salsi et meracioris vini potu, aliisque ejusmodi. Interdum etiam, ut de fame dicebamus, non deficiente potu vehemens sitis existit, propterea quod membranae ventriculi aut venae humore salso imbutae sint, uti accidit hydropicis qui quantumlibet ventriculum et venas aqua impleant, expleri tamen et satiari non possunt. »

CONIMB., *Ibid.*

FALSITAS. FAUSSETÉ

Falsitas. VII, 37, 2 et 18. VII, 54, 10. VII, 62, 10. VII, 80, 16. VII, 148, 29. X, 417, 19. X, 420, 15. V. art. Vérité.

Ideae non sunt proprie falsae. Nos tantum falli posse dum res quas credimus a nobis ipsis componuntur. VII, 37, 13-17 et 25-28. VII, 56, 15-18. VIII, 9. 16-19. VIII, 17, 16-18. X, 423, 20-23. X, 432, 18-19.

Falsitas formalis et falsitas materialis. IV, 685, 2. VII, 37, 27-28. VII, 43, 26-30. VII, 46, 5-6. VII, 231, 18-22. VII, 232, 8-233, 5. VII, 233, 16-235, 14.

195. « Veritas et falsitas consistit circa compositionem et divisionem ».

SAINT THOMAS, *Periherm.*, l. 1, lect. 1, n. 3.

195 *bis*. « Quarto considerandum est compositionem et divisionem reperiri posse aut in sola apprehensiva conceptione praescindente a judicio, aut in conceptione quae simul est judicativa : diximus autem in superioribus, veritatem complexam proprie reperiri in compositione judicativa : unde fit idem dicendum esse de falsitate, nam contraria sunt ejusdem generis. Unde nemo censetur decipi seu errare donec judicet quantumvis falsas compositiones apprehendat. Quoniam autem apprehensio illa quae fit sine judicio, regulariter fit per conceptus vocum potius quam rerum, ut supra dixi, sicut in compositione vocum est falsitas sicut in signo, ita admitti potest in illa apprehensione, quamvis in ea sit quasi materialiter, id est non tanquam in affirmante vel proferente falsum, sed tanquam in signo, quod secundum se falsum significat. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 9, 2, 4.

FEU

Feux qui s'allument en l'air. VI, 232, 22-23. VI, 312 et sqq. VI, 275, 13-14.

Hélène, Castor et Pollux. VI, 314, 21-315, 26.

Flammes qu'on dirait être des étoiles qui tombent du ciel, ou qui le traversent ; boules de feu ; feux folets ; colonnes ou chevrons de feu. VI, 321, 3-323, 17. VIII, 190, 23-29. VIII, 254, 29-255, 17.

196. « Quoniam ex impressionibus [scil : ex meteorologicis impressionibus] quaedam ignitae sunt quaedam non, primo loco de ignitis, ac de iis etiam prius in commune, deinde particulatim disseremus. Earum magna varietas existit : praecipue tamen hae ferme sunt ; flamma, caprae saltantes, lancea, sydera discurrentia, stellae cadentes, ignis perpendicularis, ignis fatuus, ignis lambens, draco volans, Castor et Pollux, Helena, fulgura, fulmina, cometae.

. . . .

« Quod vero ad harum impressionum causas attinet, earum materia remota est corpus terrestre ; proxima sunt exhalationes ; efficiens principalis, sunt astra ; minus praecipua et instrumentaria sunt calor, frigus circumstans, et motus... Forma est ea quae cuique earum ex sua natura debetur. Finis est in primis consumptio fumosarum expirationum ad viventium incolumitatem et salutem, fere enim anhelitus hujusmodi noxii sunt, quibus idcirco purgari aerem opporteat. Secundo praesignificatio aliquorum eventuum ex divino instituto, ut superius diximus. Tertio, ut quibusdam visum est, naturae aequalitas, quia cum ignis, regnante frigore per hiemem diminutus sit... conatur natura ad aequalitatem omnia reducere, plures igneas concretiones generando.

... Prima concretio ignita dicitur flamma, seu fax, quae tunc apparet, cum multa exhalatio in longum et latum aeque distensa, ita subtilis, ut tota simul inflammari possit, igni correpta subito inardescit, nonnunquam tanto splendore, ut diei species noctu luceat.

. . . .

Tertia est lancea. Haec fit, cum materies brevi et aequali crassitie in altitudinem porrigitur et quasi immobilis stare videtur. Quidam hunc ignem trabem appelant, alii jaculum, quod horum omnium referat similitudinem.

Quarta sunt sidera discurrentia [Descartes écrit : « ces moindres flammes « qu'on dirait être des étoiles qui tombent du ciel » ; c'est qu'en effet Descartes d'accord sur ce point avec l'Ecole, refuse de voir dans ces météores de véritables étoiles et les considère simplement comme des exhalaisons enflammées. Voir le texte présent, et aussi Ibid. 2, 1 : « Idem edisserit Seneca, « libr. 1 Nat. quaest. cap. 1 aiens stultum esse existimare veras stellas decidere « aut transilire, aut aliquid illis auferri....]. Haec dupliciter accidunt : uno modo cum flamma in exhalatione ad longum protensa accenditur, et per successivam aggenerationem funditur, dum una pars alteri ignem celeriter communicat, invitante nimirum ab uno extremo ad aliud materia, sicuti contingit, cum duae lucernae, superior una, altera inferior, juxta se positae sunt, illa accensa, haec paulo ante extincta ; et istius fumus ex illa adeo celeriter ignem corripit, ut illius flamma ad hanc descendisse videatur [Rapprocher de ce passage, Descartes : « Et je trouve que les Philosophes ont eu raison de les comparer à cette flamme qu'on voit courir tout du long de la fumée qui sort d'un flambeau qu'on vient d'éteindre, lorsqu'étant approchée d'un autre flambeau, elle s'allume. » VI, 323, 8-12].

Alio modo cum exhalatio ipsa ab uno loco ad alium fertur, vel quia accensa fit levior, et nullo obsistente in altum commeat, videturque sidus volans sive ascendens, vel quia aeris nubisve frigore compressa, repente concepto igni, aut in latus fertur (quod tunc evenit cum impetus naturalis, quo in locum superum nitebatur, ac violentia obsistensis aeris non admodum se vincunt) aut deorsum resilit descenditque tanta vi ut emissi de loco superiori jaculi speciem exhibeat, unde apparent sidera in mare vel terram cadentia, de quibus Latinus poëta :

Saepe etiam stellas vento impendente videbis
Praecipites coelo labi, noctisque per umbras
Flammarum longos a tergo albescere tractus.

Quoniam vero in suprema aeris regione neque nubes sunt neque tanta aeris frigiditas, ut antiperistasim, qua exhalationem comprimat, efficere queat, planum fit non posse accendi praedicto modo sidera cadentia nisi infra supremam aeris plagam.....

Quinta est ignis perpendicularis, ita dictus, quod figuram perpendiculi vel pyramidalis columnae prae se ferat. Fit autem cum materia est bene cohaerens, habetque partes sublimitate et crassitie inter sese dissimiles, ita ut subtiliores partes eleventur simulque accendantur, et quae crassiores sunt, deorsum commeent. Unde pars inferior figuram basis, superior vero columnae ad perpendiculum elevatae ostendit.

Sexta est ignis fatuus. Hic generatur cum exhalatio viscosis ac bene conglutinatis in se partibus constat et est in infima aeris regione, ibique accenditur per antiperistasim nocturni frigoris, vel per collisionem partium exhalationis inter se. Porro istiusmodi concretio ita accensa facile ad motum aeris cietur, unde est quod homines modo insequi, modo fugere videtur. Nam cum nos antecedit pulso anteriori aere pellitur ; cum a tergo est, evocato ad nos posteriori aere, simul trahitur ; sed enim aliunde etiam agitato aere, aliorsum ferri consuevit. Frequenter vero apparent consimiles ignes super coemeteria et capita eorum qui in patibulis pendent, quod e cadaveribus viscosae exhalationes prodeant.

Septima est ignis lambens. Hic nihil est aliud quam flamma genita ex rara subtilique exhalatione, quae, per aerem dispersa, assolet aliquando hominum et equorum capillis inhaerescere, oriturque nonnunquam ex sudore animalium praecalidi temperamenti, cum velociori agitatu incalescunt et pinguem viscosumque humorem ex se proferunt, qui similiter atque ignis fatuus incenditur.

. . . .

Nona est Castor, Pollux, Helena. Haec concretio provenit ex halitu admodum viscoso et pingui. Inflammatur antiperistasi circumfusi aeris frigidi, vel per collisionem [Senec. lib. 1, Nat. qu. 1. *Note des Conimb.*]. Nonnunquam navigantibus tempore tempestatum apparere solent ex his luminibus duo, interdum unum tantum. Ethnici ut erant infinitis implicati superstitionibus cum istiusmodi inflammationes binae conspiciebantur, credebant esse Castorem et Pollucem, cum una duntaxat, Helenam ; et unam quidem infaustum exitum significare, binas prosperum. « Graves, inquit Plinius, lib. 2, c. 37, cum solitariae venere, mergentesque navigia, etsi in carinae ima deciderint, exurentes ; geminae autem salutares et prosperi cursus praenuntiae, quarum adventu fugari diram illam ac minacem, appella-

tamque Helenam, ferunt ; et ob id Polluci et Castori id numen assignant, eosque in mari Deos invocant. » Haec ille. Quae distinctio duorum luminum, vel unius, quoad fausti vel infausti eventus significationem, vana videtur nec ejus ulla Physica ratio satis idonea afferri solet etsi eam nonnulli reddere conati sint. Certe cum hae concretiones huc illuc discurrunt, tempestatis vim et turbulentos ventorum flatus quibus agitantur indicant ; si vero in antennis aliisve navium partibus insideant, futurae serenitatis signa habentur, quia argumentum est frangi tempestatem et desinere ventos, qui jam exhalationi quietem dant. »

CONIMB., *In lib. Meteor.*, 2, 1-2.

« ...escadrons de fantomes qui combattent en l'air... » VI, 323, 18-324, 29.

197. « Eorum quae in aere, vel alibi, interdum conspiciuntur, et prodigiosa existimantur, quaedam physicas habent causas, ut Cometae, quaedam non habent ut confligentium militum in sublimi spectacula aliaque iis similia, quae coelestium corporum influxu efformari neutiquam valent. Itaque haec aut divina fiunt virtute, aut opera Angelorum vel etiam daemonum. Ex utrisque vero nonnulla interdum aut insignem aliquem eventum qui jam extet extiteritve declarant, aut impendentia mortalium generi mala, ac nonnunquam futura bona praefantur, ut suo loco dicemus. »

CONINB., *In lib. Meteor.*, 1, 3.

Pourquoi les parties de la flamme tendent vers le haut. XI, 9, 8-13. Voir art. Air.

FIGURE

Figure. Passim, et : I, 476, 11. II, 368, 1-2. III, 112, 17 et 21. III, 356, 15. VII, 43, 17-18. VII, 249, 27. X, 418, 2-22.

La figure ne peut pas exister sans la quantité. III, 112, 17-21. III, 113, 5.

La figure est un mode. III, 648, 10-649, 1.

198. « Sciendum, quod, ut supra dictum est, proprium totius praedicamenti quantitatis est secundum eam aequale vel inaequale dici : unde ipsa primo vel secundario omnis res quanta est. Ratio est, quia illud dicitur esse proprium alicujus, quod immediate causatur a principiis suae essentiae. Sed positis duabus quantitatibus ejusdem speciei, statim sequitur quod sunt aequales, vel inaequales ; hoc statim sequitur tanquam immediate causatum ex principiis essentialibus quantitatis. Ergo aequale et inaequale quantumcumque sint in genere relationis, tamen sunt proprium quantitatis. Sic ergo se habet figura respectu quantitatis continuae habentis positionem, cujusmodi sunt linea, superficies et corpus et locus. Nam ad lineam sequitur rectum vel curvum. Ad superficiem sequitur triangulare et quadrangulare et hujusmodi : ad corpus sequitur pyramidale, cubicum et hujusmodi : ad locum materialiter sumptum sequitur variatio figurae secundum variationem contenti. Omnia autem praedicta figurae sunt, quae sunt in quarta espcie

qualitatis : non enim figura est quantitas, sed qualitas immediate causata a praedictis speciebus quantitatis. Et inde est quod figura magis ducit nos in cognitionem substantiae tam individualis quam specificae, quam aliquod aliud accidens. Quantitas autem licet sit fundamentum aliorum accidentium, tamen sequitur materiam. Et quia materia de se non est causa cognitionis, sed sola forma ; ideo quantitas non bene ducit nos in cognitionem substantiae in qua est. Sed quia figura est tanquam quid formale, et forma absolute se habet immediate ad quantitatem, a qua non potest absolvi quantitas, ut dictum est ; quod non est sic de aliis speciebus quantitatis ; ideo figura perfectius ducit in cognitionem substantiae : ut clare patet de figuris animalium vel hominum sculptis. Et sic patet de figura. »

Saint Thomas, *Sum. log.*, 4, 5.

FIN

Certains pensent que tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre, et la terre pour celui de l'homme. IV, 292. 18-20. V, 53, 24-31. V, 54, 6-21. VI, 64, 17-20. VIII, 81, 1-2. VIII, 81, 5-18. VIII, 97, 28-31.

Dieu est la cause finale de la création. III, 431, 15-18. V, 54, 1-3.

199. « In quantum vero [scil: corpora coelestia] movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum coelestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quae est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora coelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint coelestibus corporibus indigniora, quum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem ; generans enim agit ad formam generati, quum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit ejusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed [intendit] similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit et aliorum fit causa. Similiter autem corpora coelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere per suos motus, quasi ultimum finem ; sed per hoc ad divinam similitudinem tendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum exsistant.

Considerandum tamen quod unumquodque, in quantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est objectum voluntatis ejus, in tantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim ; unde et inter corpora coelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei, sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis

in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius, ita intentio corporis coelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Quum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi existens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis.

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem praemissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem : quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum ; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praestare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam, in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmis dicitur ad Deum directo sermone : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus* (*Psalm.*, VIII, 8). — Et Aristoteles dicit (Polit., I, c. 5) quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generationis, manifestum est quod finis motionis coeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Hinc est quod dicitur quod Deus corpora coelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus* (*Deuter.*, IV, 19). »

SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, 3, 22.

FIXE

Fixes. I, 250, 21. I, 251, 21. II, 506, 1. VI, 42, 7-9. VI, 43, 19. VIII, 83-84, passim. VIII, 91-92, passim.

« ...ipsas omnes in unius alicujus sphaerae circumferentia non versari, quemadmodum multi supponunt. VIII, 87, 28-89, 3.

Différence entre les Fixes et les Planètes. I, 252, 7. VIII, 84, 26-30.

Fixas esse supra Saturnum ut vulgo omnes admittunt. VIII, 86, 13-15.

Vulgus putat ultra stellas Fixas non esse ulla alia corpora. VIII, 91, 28-30.

« ... versus sphaeram Veneris aut Mercurii non autem supra ipsum Saturnum... » VIII, 98, 14-16.

« Planetas omnes..... a coelo deferri. » VIII, 92, 10-29.

« ... a coelo crystallino vel Empyreo... » VIII, 96, 24-29.

Quid sit Firmamentum ? VIII, 182, 9-22.

200. « Priusquam de motu coelestium spherarum... disseramus, de ipsis sphaeris coelestibus disputabimus ac primum de earum numero, de quo variae extiterunt Philosophorum Astronomorumque sententiae. Nam quibusdam visum est unam tantum esse sphaeram in qua stellae fixae eumdem situm perpetuo servantes insiderent; planetae vero alii aliis altiores ab una parte ad aliam instar piscium transmearent, quasi esset haec sphaera seu praealtum mare ubi alii pisces in imo natant, alii in medio, in summo alii. Quidam tres globos fecere : Stellarum, Solis, Lunae. Quidam octo, videlicet Aplanem ubi inhaerentes stellae sunt, et septem alios in quibus totidem planetae... Decrevere autem hunc sphaerarum numerum propter octo distinctos motus quos in iis observarunt, septem videlicet stellarum errantium ab Occasu in Ortum, et octavum firmamenti quod illis primum mobile erat. Nam quod hi octo motus diversi sint ex eo convincitur quia septem planetae nunc inter se congrediuntur aut sibi viciniores fiunt, nunc dissociantur, ut in Luna et Sole singulis mensibus conspicimus...

Porro invento et confirmato octo coelorum numero, rursus temporum progressu Abrachis, sive Hipparchus, Mileus, Agrias, ac tandem Ptolemaeus Alexandrinus et Alphraganus diuturna observatione compererunt coelum stellatum ab Occidente in Orientem moveri... Quare cum eidem corpori simplici duo motus per se convenire nequeant, collegerunt alterum horum proprium ei coelo esse quo simul stellae inhaerentes volvuntur; alterum vero provenire ab alia sphaera superiori, id est nona, atque ita novem coelos constituerunt.

Post superiores Astronomos, Albategnius Arabs, deinde Thebitius tum Alfonsus Hispaniarum rex, postea Georgius Purbachius et Joannes Monteregius non solum praedictos duos motus in firmamento animadverterunt, sed alium quemdam tertium quem appellarunt accessus et recessus. Unde ob rationem superius adductam, quia scilicet fieri nequit, ut unum corpus

simplex pluribus quam uno per se motibus feratur, decrevere dandum esse decimum quod sit primum mobile. Ita ut decimum coelum motu diurno sibi proprio ab Ortu in Occasum vigintiquatuor horarum spatio commeet, secumque omnes inferiores coelos rapiat. Deinde nona sphaera motu sibi peculiari quem habet ab Occidente in Orientem circumvehat firmamentum similiterque omnes inferiores sphaeras. Et denique firmamentum motu sibi proprio moveatur, accessu illo et recessu quem titubationis seu trepidationis motum vocant...

Sciendum praeterea est supra decimam sphaeram consistere coelum aliud immobile, mire lucidum, ob id Empyreum, id est, igneum appellatum. Quod coelum etsi nulla ratio Physica esse demonstret, quia coelestium corporum magnitudo ex solo motu aspectuve deprehenditur; hoc autem coelum neque ullum motum vendicat, neque sub sensum cadit : dari tamen asseverat in primis Magister Sententiarum in 2, dist. 2 ubi verba illa Genes. I : In principio creavit Deus coelum, interpretatur de coelo Empyreo... Creditur autem hoc coelum versus partem superiorem quadratum esse, non globosum, utpote quod beatorum curia et quasi theatrum sit et ad recipienda distinctis sedibus, post resurrectionem gloriosa corpora destinatum, idque eliciunt nonnulli ex loco illo Apocalypsis cap. 21 : *Civitas in quadro posita est.*

Egimus de numero coelorum; proximum est ut de eorum situ et ordine disseramus... Amplectenda est recepta jam in scholis opinio, quae in explicatione sphaerae probari solet, statuens undecim coelos eo ordine, ut infimum sit Lunae, secundum Mercurii, tertium Veneris, quartum Solis, quintum Martis, sextum Jovis, septimum Saturni, octavum Firmamentum, ita dictum quod stellas firmiter haerentes, id est quae proprium motum non habent, contineat. Unde et a Graecis ob eamdem causam Aplanes, id est non errans nuncupatur. Nonum et decimum quos... Theologorum nonnulli significari putant in sacris litteris, nomine aquarum, cum Geneseos I dicunt Deum aquas ab aquis interposito firmamento secrevisse, et in Psalmo 148, cum dicuntur aquae esse super coelos : aquae, quae super coelos sunt laudent nomen Domini. Neque incongrue hi duo orbes aquarum nomine designari possunt, propterea quod cum nullae in iis stellae fulgeant, sed admodum translucidi et perspicui sint, aquarum referunt similitudinem, tum quia perfrigerandi vim habere creduntur. Quare a quibusdam coelum aqueum sive glaciale, ab aliis Crystallinum uno communi nomine appellantur. Super hos autem omnes, undecimum ac supremum locum obtinet coelum Empyreum, ut supra diximus. »

Conimb., *De coelo,* 2, 5, I, I, 2 et 5.

201. « Sit tamen prima assertio. Astra non moventur immoto coelo. Haec probatur, quia si coelo immoto aliquod astrum cieretur, vel in ejus locum aliud corpus succederet vel nullum; si nullum daretur in natura vacuum, si aliquod, admittendum foret corpus coeleste nunc rarescere nunc in densitatem coire, quod tamen in sola corpora corruptioni obnoxia convenit. Nec audiendi hic sunt qui dicunt coelestes orbes intercisos esse quibusdam veluti rivulis et canalibus tenui fluxaque materia, quibus sidera illabantur. Vel enim ii canales sunt ejusdem substantiae cum coelo, vel naturae sublunaris; si dent primum, refelluntur proxima ratione, nimirum quia vel in locum astri succedit aliud corpus. etc. ; si secundum, concedunt in coelesti

mundo aliquid corruptibile et contra suam naturam inibi detentum, quod absurdum est.

Praeterea demonstratur eadem assertio ex eo quia fieri nequit, ut idem corpus simul moveatur per se pluribus motibus in diversa tendentibus, sed necessario aliquis ex iis debet ei convenire ratione alterius corporis a quo vehitur; quo modo qui in navi deambulat versus partem oppositam ei ad quam navis tendit, per se quidem movetur motu deambulationis, per accidens motu navis qua defertur. Cum igitur sensu pateat stellas volvi simul ab Ortu ad Occasum et ab Occasu ad Ortum, negari non poterit, unam ex his lationibus convenire eis ratione alterius corporis coelestis quo circumvehantur, proindeque coelestes orbes minime quiescere.

Secunda assertio. Stellae firmamenti [c'est-à-dire les étoiles fines qui sont entraînées par le mouvement du huitième ciel] non alium motum sibi proprium habent praeter motum sui orbis. Haec patet ex rationibus quas Aristoteles proximo superiori capite adduxit. Eamdem confirmant Astronomi ex eo quia omnes stellae firmamenti servant inter se eumdem omnino situm et unaquaeque eadem aequabilitate cum aliis perpetuo volvitur, certe non nisi quia circumjectu suae shaerae, quasi nodi motu tabulae in orbem feruntur.

. . . .

Porro licet stellae fixae nullum motum subeant praeter eos quibus earum sphaera vertitur, tamen inferiorum septem orbium planetae aliter se habent; circumaguntur enim alio sibi proprio ac peculiari motu, ob quem errones dicuntur, non quasi per omnes coeli partes passim ac sine lege discurrant, sed quia ultra motus suae principalis sphaerae, alium sibi vendicant. Moveri autem hunc in modum planetas bifariam ostenditur. Primum quia experimento compertum est eumdem planetam nunc magis nunc minus a terra distare, quod certe fieri non posset, nisi proprio circumjectu nunc sublimiorem nunc humiliorem sedem teneret. Atque haec causa fuit cur Astrologi planetarum motum ponerent in circulis excentricis, quorum una pars magis a terra abjungitur, diciturque Aux, altera versus terram maxime accedit et oppositum Augis appellatur. Secundo idem Astrologi confirmant, quia si planetae suarum duntaxat principalium sphaerarum motu converterentur, cum eorum sphaerae ab occasu in orientem comeent, sequeretur planetam qui hac nocte directo alicui stellae fixae respondet, sequenti nocte debere eamdem versus Orientem antecedere quod experientiae repugnat. »

Conimb., *Ibid* 2, 8, 1, 1 et 2.

[Descartes ne pense pas avec l'École que le Soleil soit plus grand que les Fixes ; les Conimb. enseignent en effet que le Soleil contient environ 166 fois la grandeur de la terre alors que les Fixes de première grandeur ne la contiennent qu'environ 107 fois. C'est à quoi Descartes s'oppose lorsqu'il écrit : « nec forte etiam Solem majorem visum iri si respiceretur ex Fixis quam Fixae nobis e terra videntur ; atque idcirco ut sine praejudicio partes mundi aspectabilis inter se comparemus cavendum esse ne Lunam, vel Terram, vel Solem magnitudine Stellas superare arbitremur. VIII, 83, 2-7.]

Solem et Fixas propria luce fulgere ; Lunam et alios Planetas lucem a Sole mutuari. II, 225, 24-25. VII, 83, 8-84, 2.

202. « Sunt qui putent quidquid luminis singulae stellae habent id totum a Sole haurire, quod item Anaximander et Cleomedes de Luna pronuntiarunt. Alii e quorum numero sunt Avicenna et Macrobius solam Lunam a Sole mutuari lucem credunt, reliqua vero astra de suo collucere. Statuenda tamen est haec assertio, quam communiter Astrologorum consensus approbat : tam stellae fixae quam planetae lumen a Sole mutuantur, ita tamen ut aliquid ex se lucis possideant.

« Prior hujus assertionis pars ita suadetur. Luna accipit lumen a Sole, ergo et reliqua astra. Probatur antecedens, primum ex Lunae deliquio, quod non est aliud quam luminis quod alias a Sole accipit privatio. Secundo, quia Luna pro vario ad Solem aspectu varie illustratur, ac diversas induit figuras, crescens semper aut senescens, modo curvata in cornua, modo aequa proportione divisa, modo orbe pleno. Videlicet ubi congressum cum Sole iniit, inde corniculata, tum ad septimum usque diem augescens medio orbe secta conspicitur; deinde paulatim in rotundum circinatur, ac decimo quarto die cum ex diametro Soli opposita est, recepto quoquoversum splendore, plena fit; inde senescens decrementum init, ac tandem ad easdem vices redit. Nimirum quia prout hac, aut illa majori aut minori sui parte accommodate ad hauriendum lumen Soli respondet, ita ab eo illustratur. Unde luce clarius est Lunam a Sole lumen accipere...

« Praeterea confirmatur eadem assertio, quia planetae quo Soli propinquiores sunt, eo, caeteris paribus, magis lucent; nimirum quia magis a Sole illuminantur ut in Marte et Venere apertum est. Accedit quod ob id etiam videtur Sol in medio planetarum collocatus, ut inde tam superioribus quam inferioribus astris lumen commode impertiat. Unde ab Heraclito fons lucis, et ab Astrologis planetarum cor appellatur.

« Posterior vero ejusdem assertionis pars ea ratione ostenditur, quia Phaebe, quae maxime videri posset tota a Phaebo nitere, aliquid innatae ac propriae lucis vendicat, ut in ejus eclypsi constat, tunc enim nonnihil in ea lucis deprehenditur, cum etiam tunc rubeat, quod non esset nisi aliquid in se luminis conservaret ».

Conimb., *De Coelo*, 2, 7, 4, 1.

« ... in fine anni 1572, quamdam stellam, prius non visam, in signo Cassiopejae apparuisse... » VIII, 152, 24-30.

203. « Quod ad Cassiopeae stellam attinet, quam ipsi vidimus, magnam illa omnibus qui rei novitatem notarunt, admirationem peperit, confestimque Astrologos quorum eae partes erant, ad speculationem et ferendum de ea judicium excitavit. Apparuit anno 1572, duravit fere biennium et initio quidem magnitudine et claritate Veneris stellam superare videbatur, deinde aliquot transactis mensibus usque eo decrevit ut non major videretur quam quodvis sidus tertiae magnitudinis camque retinuit quantitatem reliquo tempore donec evanuit. Una cum tribus Cassiopeae stellis figuram quam Geometrae rhombum vocant, exprimebat; non alio quam diurno motu [cette remarque a pour but d'éliminer l'explication qui consisterait à faire de cette étoile une comète] simul cum aplane progrediebatur : ubique locorum,

consentiente Astronomorum observatione, eumdem situm inter stellas fixas habere visa est.

. . . .

« Superest ergo ut verisimilior sit alia opinio omnium ultima, quae asserit novam hanc stellam, non physica sed supernaturali generatione a Deo fuisse procreatam, licet quidnam ea portendat et quam ob causam Deus tam insolitum spectaculum mundo exhibuerit, adhuc lateat. Nec est cur quispiam hanc calumnietur sententiam, nobisque vitio vertat quod ad miraculum confugiamus. Non enim hoc primum extitit eorum quae praeter usitatum naturae cursum solaque divina virtute in coelesti mundo acciderunt ».

Conimb., *De Coelo*, I, 3, I, 4.

FLUX

Flux et reflux de la mer. I, 261, 21-22. I, 304, 7-8. II, 430, 23. III, 87, 4-6. III, 144, 4-146, 12. III, 192, 6-193, 24. III, 211, 9-18. VI, 44, 6-10. VIII, 232, 27-238, 25.

204. *De fluxu et refluxu maris.*

« Quod spectat ad fluxum et refluxum, nulla de se tanta varietate opinionum certatum est, quam de ipsius causa. Et ut missa faciamus fabulosa quorumdam figmenta et nonnullas levioris momenti opiniones, probabile quibusdam visum, istius rei causam esse influxum lunae; nobis vero vix quicquam minus probabile videtur, sive per eum influxum Lunae motum intelligant, sive lumen, sive occultam vim ejusdem. Cum enim luna universa orbis maria unica conversione singulis diebus perlustret, cur non eumdem effectum sortitur in omnibus? Magna enim est istius fluxus et refluxus varietas; nam in quibusdam maris tractibus nullus aut perexiguus visitur, in aliis vero magnus et frequens admodum. Deinde non eodem temporis spatio ubique fit; in quibusdam enim locis mare senis horis intumescit et senis detumescit; in aliis quinis horis subit, septenis refugit; alibi quaternis accedit, octonis regreditur; alibi binis fluit et binis refluit. Lunam quidem mari sicut et aliis rebus humidis dominari non est diffitendum, unde et mare ipsum penes incrementum aut decrementum Lunae vario modo affici observarunt naturales. Non tamen ulla certa causa fluxus et refluxus sive a motu sive a lumine, sive ab occulta vi lunae peti potest. Alii ad fundum maris recurrunt, ex cujus vario situ undas modo confluere, modo resilire arbitrantur. Sed haec dicuntur gratis, cum enim cavitas aliqua oppleta est, quocumque modo se habeat fundus tota aqua naturaliter conquiescit; deinde multa alia circa fluxum et refluxum contingunt, quae non possunt per eam causam ullo modo explicari. Alii motum illum mari naturaliter insitum esse arbitrantur, quod si ita est cur non igitur omni mari competit? et cur tam varius et multiplex cernitur? Deinde quatuor elementis simplices tantum motus quae sursum vel deorsum sunt a philosophis tribuuntur; at motus ille maris non est ejusmodi; quare ab externa causa proveniat necesse est. Probabilissima igitur nobis videtur eorum sententia, qui existimant hunc maris aestum esse de genere eorum effectuum quos Deus author naturae secretorumque artifex mortales celare voluit, ut inde ignorantiae suae conscii occasionem sumant adorandi naturae Creatorem. »

E. a S^to^ Paulo. *Sum. phil.*, III, 240-241.

FOI

Fides ad voluntatem pertinet. IV, 63, 10. X, 370, 21-22.
Fides in intellectu habet fundamenta. X, 370, 22-23.

205. *Utrum credere sit cum assensione cogitare.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem : dicitur enim *cogitare*, quasi *coagitare*, vel *simul agitare*. Sed Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 12, quod *fides est non inquisitivus assensus*. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Praeterea fides in ratione ponitur, ut infra dicetur, quaest. 4. art. 2. Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in prima dictum est qu. 78, art. 4. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Praeterea, credere est actus intellectus, quia ejus objectum est *verum*. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est 2-2, quaest. 15. art. 1, ad 3. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit *credere* in lib. de Praedestinatione sanctorum, cap. 2, circa med...

Ad primum ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur : habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo, et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum quod *cogitare* non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum. »

Saint Thomas, *Sum. Theol.*, 2a 2ae, 2, 1.

La foi est un don de Dieu ou de la grâce. VII, 2, 11. VII, 148, 3-13. VII, 598, 2-3.

206. « Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 2, 8: *Gratia estis salvati per fidem ; et hoc non ex vobis.... ne quis glorietur... ; donum enim Dei est.*

Respondeo dicendum, quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur ; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo ; sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis ; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10, 15 : *Quo modo praedicabunt, nisi mittantur ?*

Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa, una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum ; vel persuasio hominis inducentis ad fidem ; quorum neu-

trum est sufficiens causa : videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem praedicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei.

Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis ; et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei, sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus.

Sed hoc est falsum, quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. »

Saint Thomas, *Sum. Theol.*, 2a 2ae, 6, 1.

La révélation est la plus certaine des connaissances et les vérités de la foi sont plus certaines que celles de la raison. VI, 28, 15-17. VIII, 16, 5-8. VIII, 39, 3-9. IX, 2a, 5, 15-18. X, 370, 19-21.

207. « Primo modo dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter : uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam ; et hoc modo fides est certior tribus praedictis, quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae.

Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis ; et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa.

Sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem quae ex parte subjecti est judicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior ; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.

Similiter autem si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur ad fidem sicut ad principium, quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 2a 2ae, 5, 8.

[Nous n'avons pas retrouvé chez Saint Thomas l'hypothèse discutée par Descartes. VII, 148, 15-26. Il ne nous paraît pas probable d'ailleurs que cette question ait jamais été posée en ces termes par aucun théologien. Toutefois il serait imprudent de rien affirmer absolument sur ce point. On rapprochera plutôt avec fruit ce passage des autres textes où Descartes assimile l'erreur à un péché et des textes correspondants de Saint-Thomas. Cf. cependant à titre de comparaison *Sum. Theol.*, 1a 2ae, 19, 5 et 6.]

FONTAINE

Formation des fontaines et des rivières. II, 430, 23. II, 530, 13. VI, 44, 13-15. VIII, 242, 24-243, 25.

208. *De fontium et fluminum origine.*

« Constat quidem multas esse in variis terrae partibus praesertimque in locis montosis cavernas seu specus aere et vaporibus oppletas, ubi vapores illi frigore constipati in aquam facile convertuntur. Aquae autem illae per occultas quasdam terrae venas viam sibi faciunt, tandemque exitum sibi aperiunt, unde existunt saepenumero fontium et fluminum scaturigines.

Verum licet probabile sit eam esse quorumdam fontium et fluminum originem, non tamen existimaverim hanc solam omnium originem esse, ut vult Aristoteles 1 Meteo. c 13. Cum enim tanta sit fontium, fluminum, lacuum, stagnorum copia, necessarium esse terram ubique cavernis oppletam esse, quod absurdum est, ac experientiae repugnat.

Quare tenendum est fontium et fluminum, item lacuum et stagnorum originem ut plurimum esse ex mari, quod divinis oraculis videtur conforme, Eccl. 1 « *Omnia flumina* (inquit) *intrant in mare et mare non redundat; ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant.* Quod autem aquae illae licet ex mari oriundae salsae non sint aut amarae; provenit ex eo quod dum per exiles terrae meatus subterraneos transeunt, percolentur et purgentur, sic enim salsuginem cum crassioribus exhalationibus amittunt. Et ut liquor vasis odorem retinet, sic aquae subterraneae ejus terrae per quam transeunt conditionem referunt; quae igitur transeunt per terram sulphuream calidae sunt, quae per nitrosam salsae, quae per auri fodinas nutritivae, quae per argillam pingues; etc. »

E. A Sto Paulo. *Sum. phil.*, III, 242.

FORME

Forme. I, 154, 10. I, 250, 29. II, 74, 6. II, 202, 23. II, 209, 9 et 15. II, 223, 9, 11 et 13. II, 364, 3. II, 367, 17-20. II, 485, 28-29. III, 435, 6-8. III, 502, 8. III, 506, 16. III, 566, 7. VI, 232, 8. VII, 37, 7. XI, 7, 14.

Forme substantielle. I, 243, 14-15. II, 200, 4. II, 367, 14-15 et 17-18. III, 212, 4. III, 420, 24. III, 492, 2. III, 494, 21-22. III, 500, 7-8. III, 501, 28-502, 1. III, 502, 5-15 et 31. III, 503, 1. III, 503, 7. III, 505, 4-6 et 8-9. III, 505, 11-27, passim. III, 507, 7. III, 528, 7. III, 599, 24. IV, 78, 5. VI, 43. 1. VI, 239, 9. VII, 443, 2-3. VII, 587, 11-12. VII, 592, passim. VII, 598, 22-23. VIII, 322, passim. VIII, 2a, 26, 13. VIII, 2a, 32, 10. VIII, 2a, 62, 5-6 et 18-19. VIII, 2a, 120, 18. VIII, 2a, 210, 11. XI, 26, 4. XI, 33, 9.

209. « Solet autem substantialium formarum assertio multis ex capitibus longo rationum ductu a philosophis comprobari. Nos potiora tantum argumenta in medium afferemus : quorum primum ita habet. Res naturales sunt compositae, non ex materia duntaxat; quia cum hominis, lapidis et leonis eadem sit communis materia, eadem foret omnium essentia et definitio : habent igitur praeter materiam proprias formas quibus inter se differant. Quod si quis occurrat, composita physica constare ex materia, quae sit substantia, atque etiam ex forma, non tamen quae substantia sit, sed accidens,

is facile confutabitur. In primis hoc modo : materia est nuda potentia [Cf. art. Matière.] uti superius demonstravimus, et tamen est substantia ut adversarius fatetur, ergo et forma multo majori jure substantia erit. Secundo, si forma esset accidens, nulla esset generatio substantialis siquidem materia gigni non potest ; inductio vero accidentium, non substantialis sed accidentaria generatio est. Tertio ; vel ipsa composita naturalia sunt accidentia vel substantiae ; si accidentia, non igitur constituuntur ex materia quae sit substantia ; si substantiae, non ergo constant ex forma quae sit accidens ; alioqui aut non substantia ex substantiis, aut non accidens ex accidentibus coalesceret, quorum neutrum fieri potest.

Rursus idem hunc in modum suadetur. Singulis rebus naturalibus aliquae propriae et peculiares functiones conveniunt, ut homini ratiocinari, equo hinnire, igni calefacere, atque ita caeteris ; sed ejusmodi functiones oriri nequeunt a materia, quae, ut supra ostendimus, nullam effectricem vim habet : oriuntur ergo a substantiali forma. Nec satisfaciet, qui dixerit proficisci a materia instructa accidentibus. Quaero enim, cur isthaec potius accidentia in hac materia, quam illa conspiciantur ; cur igni potius calor quam frigus competat ? Cur aerem levitas non gravitas sequatur ? Cum igitur hujus rei causa ad materiam referri non possit, tum quia ob insitam inertiam nudaeque potentiae sterilitatem, nullum ex se accidens profundit ; tum quia cum una atque eadem sit in rebus sublunaribus, eadem iis omnibus accidentia promiscue inessent, plane sequitur talium accidentium originem ad formam substantialem, uti ad ipsorum fontem referendam esse.

Proinde negari non potest unicuique rei naturali suam inesse formam substantialem, ex qua constet, a qua gradus praestantiae et perfectionis in compositis physicis desumantur, a qua omnis rerum propagatio dependeat, a qua sua cuique rei nota et character insideat, quae, quidquid operis in natura sit pro sua facultate moliatur, quae omnes eliciat tum vitae tum reliquorum munium actiones, cui accidentia tanquam instrumenta subsidio veniant, quae denique spectabilis hujusce mundi theatrum, sua varietate, pulchritudine mirifice distinguat atque exornet.

Cum varia sint formarum genera, quandoquidem aliae sunt accidentariae, ut calor, aliae substantiales ut anima ; rursusque substantialium aliae assistentes, ut intelligentia movens coelum, aliae informantes, ut formae elementorum, stirpium et animalium ; non quaerimus hoc loco de definitione formae in commune sed substantialis informantis duntaxat. Hujus ergo descriptionem paucis complexus est Arist. 2 lib. cap. 3, tex. 28, aiens formam esse rationem quidditatis, id est, id in quo cujusque compositi naturalis essentia praecipue continetur, seu quod essentiam rei ejusque definitionem absolvit et ab aliis distinguit. Apertius hunc in modum definiri potest : forma est actus simplex, substantialis, unum per se cum materia constituens. Dicitur actus, ad excludendam materiam ; simplex, ad rejiciendum quodlibet ex multis actibus inter se diversis concretum, ut album dulce ; substantialis, ad removendas formas simplices accidentarias. Denique, dicitur constituens unum per se cum materia, propter intelligentias quae nequeunt cum materiam in unius compositi naturam venire. Adverte autem verbum illud, constituens, non ita accipiendum, quasi forma existimari non debeat, nisi quae actu unum per se cum materia componit : sic enim animus rationis particeps, dum extra materiam per se cohaeret, non esset forma, cum tamen ex sua essentia, a qua destitui nequit, sit actus et forma cor-

poris. Ea igitur particula sic intelligenda est, ut forma constituat, id est, suapte natura constituere possit unum per se cum materia [Sur la distinction des formes substantielles et des formes accidentelles. Cf. art. : Union. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 76, 4].

CONIMB., *Phys.*, I, 9, 9, 2 et 10, I.

210. « Respondeo maxime discrimen esse inter formas accidentales et substantiales. Nam accidentales formae habent non solum repugnantiam sed determinatam repugnantiam, ut album cum nigro, vel medio; calidum cum frigido et similia. Haec autem determinata repugnantia consistit in hoc quod circa proprium subjectum, aut una aut altera inveniatur, nec absit una nisi adsit altera. At inter formas substantiales est repugnantia quaedam, sed non est determinata eo quod forma substantialis ex aequo cuilibet repugnat. »

TOLETUS, *Physic*, lib. V, cap. I, text. 8, qu. I.

Forme ou nature. VI, 3, 1. VII, 57, 20. VII, 60, 6-7. Voir, art : Nature.

Formae sive species. III, 361, 11. V. art. Espèce.

La forme est le principe d'action dans les choses. III, 506, 5-7.

Formae substantiales sunt immediatum suarum actionum principium. III, 503, 18-20.

211. « Quoad primum dicendum est, principium causandi [Scil : formae subtantialis] non esse aliud quam entitatem et naturam ipsius formae, quae per seipsam et entitatem suam causat, exhibendo (ut ita dicam) sese totam materiae seu composito. Ad quod non indiget alia facultate vel potentia distincta a seipsa, sed per ipsam est essentialiter apta ad hanc causalitatem exercendam. Unde, sicut supra dicebamus in materia non distingui principale et proximum principium causandi, quia potentia receptiva per quam causat, non est proprietas ejus, sed ipsamet essentialiter; ita in forma considerari potest, quasi potentia quaedam, vel aptitudo ad causandum formaliter, quae manet, verbi gratia, in anima separata etiamsi actu non informet; et illa aptitudo est proximum principium causandi formaliter. Non est tamen distinctum a principali, quia illa aptitudo non est proprietas superaddita entitati formae, sed est essentialis ratio et specificatio ejus; nam forma essentialiter est actus actuans, de essentia autem hujusmodi actus est aptitudo ad actuandum. Item, quia ex materia et forma ideo fit per se unum, quia non interventu alicujus proprietatis vel accidentis uniuntur, sed immediate per seipsas, propter proportionem et mutuam aptitudinem quam ad se habent per suasmet entitates incompletas ad idem genus pertinentes..... ergo sicut in materia non est fingenda potentia distincta, quae mediet inter ipsam et formam, ita neque in forma cogitanda est aptitudo, quae sit aliquid distinctum ab ipsamet forma. »

SUAREZ, *Met. Disp.*, 15, 6, 2.

Forme artificielle et forme naturelle. L'art imite la nature. II, 367, 12-17. V, 277, 27.

212. « Differunt quoque ars et natura multifariam. Primo quia ars non

efformat veras res, ut veram arborem, sed veri imitatrices, et, ut quidam recte ait, vere falsat dum veris ludit coloribus, ad veri speciem referendam ex arte collocatis. Atque hinc est quod pictures vigilantium insomnia nonnulli appellarunt, quod in illis non res ipsae, quoad esse proprium, sed rerum duntaxat imagines se ostendant.

. . . .

Tertio, quia ut D. Thomas, 2 contra gentes, cap. 76 ait, formae per artem inductae, artis actionem non consequuntur sicuti formae a natura eductae. Nec enim domus aliam domum quemadmodum equus equum alium progignit. Hujusce autem discriminis ratio est, quia naturales formae, ut eumdem in progenitore et in re genita essendi modum obtinent, in eamdem sortiuntur agendi vim ; at artificiosae aliter in mente ideaque artificis, aliter in rebus ipsis arte factis insunt, ut planum est.

. . . .

Sexto, quia formae naturales sunt actuosae et quasi vivae ; formae vero arte factorum tanquam stolidae et emortuae, nullam effectricem vim habentes ; utpote quae nihil aliud sint, quam compositio, ordo et figura, seu modus quidam ac determinatio quantitatis ; ut constat ex iis quae docuit Aristoles primo hujus operis, cap. 5, tex. 46. Ideoque, ut quantitas suopte ingenio est ignava et iners, dataque a natura, quasi altera materia ad sustinenda accidentia, ita formae per artem inductae, nullam ex se ad agendum efficacitatem obtinent. Atque hinc est quod res naturales possunt habere in se motionis et quietis principium ; arte factae vero qua tales non item ; docente Aristole non solum hoc libro cap. 1, tex. 2, sed etiam in 6 Ethicorum capite quarto, et 12 Metaphysic. cap. 3, tex. 14. »

CONIMB., *Physic.*, 2, 1, 5, 2.

Aucune chose ne peut être privée de sa propre forme. III, 478, 19-20. Cf. art. 366.

FOUDRE

Le choc de deux nuages cause le tonnerre. Différents bruits du tonnerre. I, 340, 5. II, 200, 15. II, 215, 21. VI, 232, 22. VI, 315, 27-317, 20.

Présence d'exhalaisons disposées à s'enflammer, cause des éclairs. Eclairs sans tonnerre. Foudre. Effets étranges de la foudre. Cas où elle se change en pierre. VI, 315, 27-28. VI, 317, 20-321, 3. VIII, 254, 17-28.

Eclairs sans tonnerre et tonnerre sans éclairs. VI, 318, 1-7.

213. *De Tonitru.*

« ...Igitur secundum Aristotelis doctrinam generatio tonitrui hunc in modum se habet. Cum sicca et calida expiratio in nubem magnam et lateribus crassam ac densam includitur, accidit ut per nubis cavitatem huc illuc diffugiat, et vel motu, vel antiperistasi, vel ab utraque causa simul incalescat et rarefiat, proindeque ampliorem locum poscat. Tum vero dum nubes magis magisque frigore coarctatur, spiritus incitato impetu fugam quaerens ictu

vehementi in nubem impingit, eamque disrumpit, sicque ingens sonitus existit, quem tonitruum vocant.

. . . .

Quarto sciendum, ex quorumdam sententia, posse etiam absque exhalationum eruptione et conflictu, magna inter se nubium collisione tonitruum effici, quod Lucretio et Senecae... placet. Nec id certe alienum videtur a ratione. Si enim nubes cum a spiritu disrumpuntur sonum excitant, cur non idem inter se magno impetu collisae et fractae efficient ? Nec obstat, ait Seneca, quod nubes impactae montibus sonum non edant ; primum quia non quocumque modo impulsae tonant, sed si apte sint compositae ad sonum edendum ; sicut nec aversae inter se manus cum colliduntur ita magnum plausum edunt, sed cum palma palmam percutit. Deinde quia mons non scindit nubem, sed sibi eam circumfundit.

. . . .

Postremo, nec illud praetereundum quod inter alios edisserit Aristoteles libr. 2, cap. 8, D. Damascenus in suis Physicis cap. 17, M. Albertus lib. 3 tract. 3 varias esse tonitruum differentias, quae quidem potissimum nascuntur ex diversitate concretionum ipsius nubis, vel ex densitate, raritate, aut multitudine expirationum ; inde enim varii ac dispares soni existunt. Verum isthaec discrimina non eodem modo a Philosophis traduntur. Quidam ea tripartito dividunt, quia aut exhalatio nubem effringit, aut non ; si effringit, et uno ictu, fit crepitus similis ei quem edit membrana, quae spiritu intenta rumpitur ; si diversis ictibus, alia tunc datur species multiplici crepitu resonans ; si non effringit, sed intus rixatur et ad latus declinat, oritur tumultuosus quidam et obscurior sonus. Seneca, loco citato aliam affert distributionem quae ita se habet. Quoddam tonitrui genus est, cujus grave existit murmur, quale terrarum motum antecedit clauso vente et fremente. Nam cum spiritus inter se clausere nubes, in concavis partibus earum volutatus aer similem agit mugitibus sonum raucum et aequalem et continuum. Et hujusmodi tonitrua venturi praenuntia imbris sunt. Aliud genus est acre, quod crepitum magis quis dixerit quam sonum, qualem audire solemus, cum super caput alicujus dirupta vesica est. Talia eduntur tonitrua cum globata dissolvitur nubes et spiritum quo distenta fuerat, emittit. Hoc proprie fragor dicitur subitus et vehemens.

De Fulgure.

.....His ergo sententiis rejectis, dicendum secundum Aristotelem fulgur non esse aliud quam exhalationem in nube accensam et igneo colore tinctam ; quae accensio potissimum fit vehementi spiritus ad nubes collisione. Non semper autem haec deflagratio contingit, quia non semper materia ad ardorem concipiendum idonea est ; quare nec semper ante tonitruum nubes fulgurant. Quoniam vero collisione ac motu exhalatio inardescit... planum est tonitruum, quod per motum editur, prius tempore esse quam fulgur, et tamen fulgur prius conspicitur quam tonitruum audiatur. Causam reddit Aristoteles, quia aspectus auditum antevertit... Accidit tamen nonnunquam ut inspectio fulguris non antecedat tonitrui auditum, quia exhalatio antequam flammam concipiat, nubem diu concutit et tonitruum edit. Fit etiam non raro, ut coruscatio detur absque ullo tonitruo, cum nubes adeo tenuis est, ut exhalationi discurrenti non valde obsistat, et nihilominus eam habet concretionem, quae ad excitandum ignem sufficiat.

De Fulmine.

Fulmen est exhalatio ignita e nube magno impetu excussa. Dicitur exhalatio ignita, sive ignis in exhalatione accensus, quia fulmen, ut Aristoteles libr. 3, cap. 1, ostendit est ignis, non lapis igni delatus, ut vulgus putat; alioqui non esset tam subtile, nec posset corpora trajicere quod saepe facit, cum forma lapidis in tanta tenuitate servari nequeat; tametsi non sit negandum posse exhalationes intra nubem concrescere in lapidem, qui una cum fulmine tanquam bombardae globus trudatur; quemadmodum et aliquando exhalationes in metalla addensantur, ut advertit M. Albertus libr. 3, tract. 3, cap. 23, et Georgius Agricola libr. 4 de rerum subterranearum ortu. Itaque ea fulmina, quae non penetrant sed terebrant et diffindunt, saepenumero lapidem vehunt, quem cuneum vocant. Incenditur vero talis exhalatio, quae admodum sicca esse debet, vel per motum, vel per antiperistasim, et quia accensa rarefit magnoque conatu exitum e nube frigida et densa ac diu reluctanti quaerit, dum eam tandem rumpit, horrendum edit tonitruum; quod si nubem per inferiorem partem, quam tunc tenuiorem invenit, frangat; eadem vi et impetu, quo eam scindit, ad terras fertur; nec in aere mox diffluit et dissipatur ut pleraeque omnes exhalationes ignitae, tum quia velocissime erumpit, tum quia constat partibus bene coagmentatis et inter se cohaerentibus. Nonnunquam tamen fulmen, quia languidiore ictu vibratur non pertingit ad terras, sed in aere extinguitur et evanescit.

. . . .

Differt fulmen a tonitruo, quia tonitruum est sonus editus modo superiori explicato; fulmen autem est substantia ignea. A fulgure, quia spiritus fulguris est rarior ac minus compactus. Item quia spiritus fulguris sparsim et per intervalla, fulminis vero uno ictu ac totus confestim incenditur. Tertio, quia fulmen est ignis e nube vibratus, fulgus ignis nube inclusus. Quarto, quia fulmina non nisi crassis et magnis nubibus, et nimborum caligine obruto coelo proveniunt. Quinto quia majori vi ad fulmen opus est quam ad fulgur; unde vult Seneca, fulgur nihil aliud esse quam flammam futuram fulmen si plus virium habuisset.

Exhalant nonnunquam fulmina sulphuris odorem, quia spiratio in qua ardent multum habet sulphureae materiae. Ut enim in terrae visceribus sulphur gignitur, ita e in aere; sicuti paulo supra de lapide qui nonnunquam fulmen comitatur, dicebamus; interdum quoque odoris causa erit, quod halitus ipse e sulphurea terra evocatus nativum solum redoleat.....

De fulminum effectis.

Porro fulminum varia sunt effecta, et ex iis quaedam veluti naturae miracula habentur. Ac primum constat ea quae fulminibus feriuntur, solere prius intremiscere vibrata vento, quia ut Aristoteles et Seneca docent, necesse est et praemittere spiritum, et agente ante se et a tergo trahere ventum, cum tam vasto impetu aerem inciderint. Feriunt autem saepius fulmina summos montes et praealtas turres, quia cum oblique ferantur, celsissima quaeque eis obviam fiunt, ideoque in ea frequenter impingunt. [Le passage des Météores, VI, 320, 5-14, ne peut s'entendre que si l'on connait la conception que se faisait l'École du mouvement de la foudre. Ce mouvement comme on le voit par le texte présent était un mouvement oblique :

« Plerumque... oblique fertur, ut docet Seneca lib. 2 Nat. Quaest. cap. 28 quia natura ignis sursum vocat, vis qua e nube dejectus fuit, deorsum premit; atque ita dum neutra vis alteri cedit, nec in supera, nec in infima commeat, sed media fertur via, donec victo ignis conatu, ad terras descendat. » *Ibid.*, Meteor., 2, 5. Dès lors il est aisé d'expliquer pourquoi la foudre atteint fréquemment les lieux élevés, puisque dans son mouvement oblique il y a bien des chances pour qu'elle rencontre ce qui s'élève au-dessus du sol. Descartes admet également l'existence de ce mouvement oblique de la foudre qui se produit selon lui lorsque la nue crève sur le côté, et il pense avec l'École que dans ce cas les lieux élevés sont menacés : « Que si la nue s'ouvre par le côté... la foudre étant élancée de travers, rencontre plutôt les pointes des tours et des rochers que les lieux bas » (VI, 320, 5-8). Et en ajoutant : « Mais lors même... », etc. Descartes entend compléter cette explication de l'Ecole en montrant que le même phénomène doit encore se produire lorsque la foudre tombe droit au-dessous du nuage où elle se produit.].....

Sane experientia compertum est fulmen non eodem modo omnem materiam impetere et vexare; nam sacculis nullo modo combustis aurum, aes et argentum conflat intus; manente vagina, ensem liquat; inviolato ligno circa pila ferrum dissolvit; integra carne, et interdum nulla ignis aut ictus nota exterius apparente ossa comminuit, et universim firmiora vehementius dissipat obteritque, cum lapide, ferro ac durissimis quibusque confligit, teneris et rarioribus, licet flammis opportuna videantur, parcit. Cujus rei causa est, ut advertit Theophrastus lib. 5 de causis plantarum, cap. 17, D. Damascenus in suis Physicis cap. 17, post Aristotelem cap. 1, lib. 3, quia in iis quae ignis trajectui obsistunt, qualia sunt dura et densa, necesse est fulmen, dum eorum contumaciam vincit, moram trahere, atque adeo in ea vim suam imprimere; cui tamen imprimendae motus celeritas locum non dat. In aliis vero quae tenuia et rara sunt, ubi fulmen vim sibi resistentem non invenit, per poros et occulta foramina celerrime atque adeo sine injuria transcurrit. »

CONIMB., *In lib. Meteor.*, 2, 3—6.

GENRE

Genre et espèce. III, 371, 16. III, 420, 28. III, 502, 27. III, 566, 5 et 7. VII, 37, 1. VIII, 2ª, 347, 10.

Summa genera. VIII, 23, 3.

214. « Genus duobus modis considerari potest; vel quatenus est pars componens totius speciei, quomodo dicitur pars definitionis respondens materiae; vel quatenus est totum quoddam potentiale seu universale respectu specierum quas continet. Exempli causa : animal considerari potest quatenus est pars hominis; homo enim ex animali et rationali constat tanquam ex genere et differentia; deinde spectari potest quatenus est totum universale; quod sub se hominem et belluam continet. Et quidem de genere sub hac posteriori consideratione agimus.

Est autem genus, aliud supremum, quod nullum aliud univocum supra se agnoscit; ut est substantia, quantitas, etc. Aliud vero subalternum quod sub alio genere continetur, cujus respectu dicitur species, exempli gratia,

Animal, quod respectu hominis et belluae genus est, comparatione viventis quod plantam et animal continet, dicitur species. De utroque igitur hic indiscriminatim agitur.

Definitur igitur genus a Porphyrio, libro de quinque vocibus seu universalibus cap. de genere : quod praedicatur de multis specie differentibus in quid. In eo quod de multis praedicatur differt a re quavis particulari ; in eo vero quod de multis specie differentibus, differt a specie et proprio specifio, quae non nisi de multis numero differentibus praedicantur. Quod denique praedicetur in quid, distinguitur a differentia et accidente, et a quovis proprio etiam generico quae praedicantur in quale. »

E. A S^{to} Paulo. *Sum. phil.*, I, 54-55.

Genus et differentia. III, 502, 26-31. VIII, 2ª, 347, 10.

Genus sine hac vel illa differentia specifica, species sine genere cogitari non potest. VII, 223, 8-12.

215. « Constat quidem genus continere sub se tum species cum differentias sibi subjectas, saltem potestate : hoc enim videtur pertinere ad rationem totius potentialis seu universalis, alioqui non potest intelligi quomodo natum aptum sit de illis praedicari. Utrum vero easdem in se hoc est in suo conceptu formali contineat, ita ut non possit concipi genus seu natura generica in concreto quin simul species ac differentiae inferiores aliquo modo concipiantur, dubitari potest.

Cui dubitationi satisfiet si prius notaveris naturam genericam duobus modis spectari posse : primo quatenus significat praecisum aliquem naturae gradum ab alio quovis inferiori gradu, quomodo potest nomine abstracto exprimi. Secundo quatenus ita generalem naturae gradum significat, ut specialem non excludat, sed potius connotet, quomodo nomine concreto solet exprimi ; verbi gratia Animal potest accipi quatenus rationem solam animalis praecisam significat, quomodo proprie exprimitur nomine abstracto animalitatis ; vel etiam potest accipi quatenus rationem animalis non omnino praecisam, sed cum alio cohaerentem significat, quomodo nomine concreto animalis proprie exprimitur. Inter quas acceptiones hoc est discrimen quod natura priori modo sumpta et abstracto nomine expressa, de nullo inferiori possit praedicari, at vero in posteriori acceptione possit.

Respondeo igitur naturam genericam priori modo sumptam nullo modo continere in se subjectas sibi species aut differentias, quia nempe omnem alium conceptum excludit, quod proprium est earum rerum quae nominibus abstractis exprimuntur : posteriori vero modo acceptam easdem continere in se non tantum potestate quomodo materia prima dicitur potestate continere formas, ut aër noctu dicitur potestate lucidus, sed actu non quidem distincto, quomodo species differentiam continet, sed confuso. Cum enim animal concipis, non solum animalitatem, sed etiam id quod habet animalitatem concipis ; id autem quod habet animalitatem, est tum homo cum bellua quae sunt species ; deinde etiam rationale et irrationale quae sunt differentiae inferiores. Ratio autem cur genus hoc modo spectatum actu confuso inferiora contineat, est, quia omne totum, quatenus totum, partes suas aliquo modo continet. Est autem genus totum quoddam universale, quare necesse est ut modo aliquo partes suas contineat ; atqui non sola potestate illas

continet, neque tamen actu distincto, quare actu confuso illas contineat necesse est. »

E. a Sto Paulo. *Sum. phil.*, I, 59-60.

GRANDEUR

Magnitudo sive extensio in longum latum et profondum. VII, 43, 15-16.

Magnitudines continuae. X, 451, 24. X, 452, 7-8. X, 452, 22-23. Voir art. Étendue.

HABITUDO

Habitudo partium. Habitudines entium et rerum. V, 341, 15-18. X, 387, 22-24. X, 408, 26. X, 451, 5-8. V. art. 514.

HABITUS

Privatio et habitus. X, 218, 16-17.

216. *De habitu et dispositione.*

« Prima haec qualitatis species duplici vocabulo, sicut et reliquae, exprimitur ab Aristotele. Est autem utriusque multiplex acceptio, et quidem Habitus primo accipitur pro eo omni quod privationi opponitur, quo modo scribit Aristoteles a privatione ad habitum non dari regressum. »

E. a Sto Paulo. *Sum. phil.*, I, 120.

Habitus materiales et habitus immateriales sive spirituales. III, 503, 26-30

217. « Habituum autem varia sunt genera ; alii enim sunt animi, alii vero corporis. Qui sunt in animo habitus, aut infusi sunt divinitus, aut naturaliter acquisiti. Si divinitus infusi, sunt gratia gratum faciens, virtutes Theologicae, dona Spiritus Sancti, Gratiae, gratis datae. Si naturaliter acquisiti, aut sunt in facultatibus, cognoscitivis, aut in appetitivis. Si in facultatibus cognoscitivis, aut in sensibus internis, ut in phantasia, aestimativa, memoria ; aut in intellectu, estque aut semper verus, ut scientia, prudentia, ars ; aut semper falsus, ut error, aut medius, ut opinio. Scientiarum vero et artium varia sunt genera, quae brevitatis causa praetermittimus, de iis enim alius est dicendi locus. Appetitivarum autem facultatum habitus, sunt virtutes aut vitia illis virtutibus opposita.

Jam vero qui sunt in corpore habitus, aut illud bene afficiunt, aut male ; idque vel ex toto vel in parte. Corpus ex toto bene afficit sanitas, robur, etc. Male vero infirmitas, imbecillitas. Ex parte vero bene afficiunt lacertorum robur, pedum velocitas, etc., male vero uniuscujusque membri indispositio, langor et peculiares morbi. »

E. a Sto Paulo. *Sum. phil.*, I, 121.

Il faut par une longue et fréquente méditation imprimer en notre

esprit la croyance aux vérités claires et évidentes afin qu'elle devienne une habitude. IV, 291, 14-16. IV, 295, 22-296, 14. VII, 34, 6-9. VII, 62, 4-7.

« In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum : unum quidem ipse intellectus possibilis ; aliud autem intellectus, quem, lib. 3 de Anima, text. 20, vocat Aristoteles *passivum*, qui est *ratio particularis*, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni ; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu quantum ad intellectum possibilem ; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde Philosophus in lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 2, non procul à fin., dicit quod *meditatio confirmat memoriam*. Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, Ia 2ae, 51, 3.

HOMME

Homo definitur animal rationale. V, 26, 9, 14-15. VI, 2, 27-28. XII, 25, 26-27.

V. art. 113.

HUMEUR

Les humeurs. Le sang. I, 502, 21 et 23. I, 522, 14, 15 et 17. I, 530, 1. III, 67, 9. VI, 54, 2.

L'atrabile ou humeur mélancolique. III, 141, 21 et 23-24.

219. *De quatuor primis humoribus.*

« Praecedenti quaestione insinuavimus chymum qui in secunda coctione conficitur a jecore, ex quatuor humoribus, nempe sanguine, pituita, flava, et atra bili constare, qui ideo primi dicuntur, quod ab ipsis imprimis omnis ratio temperamenti dependeat ; unde facile colligi potest quatuor istos humores a solo et in solo jecore confici, nisi dicas, quod valde probabile est, aliquid pituitae in ipso ventriculo generari. Duae autem supersunt difficultates de ipsis humoribus explicandae.

Prior est : an recte assignentur quatuor supradicti humores, ita ut nec plures nec pauciores sint. Respondetur ita esse, tum quia ex ipsa anatomia patet, totidem nec plures nec pauciores in chymo visuntur ; tum quia facta venae dissectione iidem quatuor in vasculo discernuntur. Adde praeclaras convenientias quae a Medicis et Physicis afferuntur ad quaternarium istum numerum comprobandum, ut quod quatuor illi humores quatuor primis

qualitatibus, item quatuor elementis, totidem aetatis et anni tempestatibus respondeant.

Posterior difficultas, quo modo inter se differant. Respondetur probabilius videri quod essentialiter differant, nec incommodum esse ex eadem massa, licet non ex ejusdem complexionis partibus, effectus specie diversos ab eadem causa aequivoca procreari. Sunt autem praeter essentiales differentias, pleraeque accidentariae quae sunt illarum vestigia. Sic enim consistentia, colore, sapore, complexione et operatione seu effectu differunt. Sanguinis enim consistentia tenuis est, flavae bilis seu cholerae tenuior; pituitae crassa et viscosa aliquantulum, atraebilis vero seu melancholiae solidior et longe crassior. Sanguis colore rubens est, cholera subflava, pituita alba, melancholia vero nigra. Sanguis sapore dulcis est, cholera amara, melancholia acida, pituita vero, quia naturam aquae imitatur, insipida. Sanguinis complexio est humida et calida, cholerae calida et sicca, melancholiae sicca et frigida, pituitae frigida et humida. Denique sanguis reddit eos in quibus praedominatur hilares, bene coloratos et optimi temperamenti ; quod si plus aequo abundet, reddit stupidos et hebetes. Pituita vero facit homines somnolentos, pigros, obliviosos: cholera reddit iracundos, macilentos, agiles, ingeniosos; melancholia, si cum aliis humoribus rite attemperata sit, constantes facit, solertes et ingeniosos; si vero debito flavaebilis et sanguinis temperamento destituta fuerit, stupidos et meticulosos efficiet.

E. A S^to^ Paulo. *Sum. phil.*, III, 302-304.

IDÉE

III, 64, 11. III, 427, 21 et 23. III, 428, 23. III, 474, passim. VII, 8, 16-28, passim. VII, 361-369, passim. VIII, 10, passim. VIII, 11-13, passim. VIII, 25, 29. VIII, 27, passim.

220. « Ἰδέα graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest ; vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 15, 1.

221. « Idea, secundum quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 15, 3.

« Ususque sum hoc nomine [scil. idea] quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas. » VII, 181, 10-14.

222. « Respondeo dicendum quod circa creaturas duplex fuit antiquorum error ; unus ponentium res a casu constitutas, alius ponentium res processisse a primo principio per necessitatem naturae. Quorum uterque excluditur per positionem idearum ; nam idea est forma exemplaris ad cujus imitationem fit aliquid ; ea autem quae constituuntur a casu non fiunt ad aliquid imitandum ; similiter quod agit ex necessitate naturae non dicitur aliquid

facere ad exemplar. Idem est ergo ideas ponere quod ponere mundum factum ab aliqua arte et propter aliquum finem. Finis autem rerum non est alius quam Deus. Unde ideae ad quarum imitationem res mundi sunt factae, non alibi quam in mente divina ponendae sunt. »

SAINT THOMAS, *Sentent.*, lib. I, dist. 36, qu. 2, art. 1.

223. « Cum ordo et distinctio rerum a divina sapientia processerint oportet ponere quod diversarum rerum distinctae rationes apud Deum sint. Quod hoc modo potest intelligi si intelligamus *idea* non solum id quo intelligitur sed etiam id quod intelligitur. Artifex enim primo excogitat formam domus per quam ulterius ejus cognitio derivatur in opus. Unde ipsum excogitatum est idea potius quam illud quo aliquid excogitatur. Divina ergo essentia, eo quod a nulla creatura plane imitabilis est, a diversis diversimodo imitari potest, ita quod ab unoquoque imitetur secundum proprium modum. Hos autem imitabilitatis modos Deus in sua essentia cognoscit, cum suam essentiam perfectissime intelligat. Ipsa ergo divina essentia secundum quod est intellecta a Deo, ut a tali creatura est imitabilis, sic est propria ratio vel idea hujus creaturae, et secundum quod intelligitur imitabilis aliter est propria ratio alterius. Et sic sunt plures ideae vel rationes secundum diversos respectus ad creaturas, qui divinae essentiae cointelliguntur per intellectum divinum. »

Ibid., art. 2.

IDENTITÉ

Identité numérique. Eadem numero. II, 353, passim. II, 496, 17. IV, 164, 14-15 et 29-30. IV, 166, 10-11 et 18-19. IV, 167, 3, 9 et 11. IV, 169, 4. IV, 372, 17.

224. « Circa hanc autem definitionem speciei infimae, sciendum est, per ea quae numero differunt, intelligi individua quae numero tantum differre dicuntur, quia illorum non diversa est ratio, ut est eorum quae specie, vel genere differunt. Et licet unumquodque individuum non sit numerus, quia tamen plura simul sumpta numerum conficiunt, hinc numero inter se differre dicuntur. Ea vero genere differunt quae sunt diversa genera, vel quae sub diversis generibus continentur; sic planta et lapis, itemque inferiora plantae et lapidis genere differunt; denique ea specie differunt quae sunt diversae species, vel quae sub diversis speciebus infimis continentur. Sic non tantum bos et equus sed etiam individua bovis et equi, specie differunt. Et quia juxta usitatam Aristotelis regulam tot modis dicitur unum oppositorum quot modis et alterum, hinc fit, ut tribus quoque modis aliqua dicantur eadem. Dicuntur eadem numero, cum nequidem numerica diversitas inter illa reperitur, ut Christus et Mariae filius; ea vero dicuntur eadem specie, quae sub eadem specie infima inveniuntur posita, ut Petrus, Joannes, etc. Denique eadem genere dicuntur quae sub eodem genere continentur, ut bos et equus, qui sub genere bruti continentur. »

E. A S[to] PAULO. *Sum. phil.*, I, 63-64.

IMAGINATION

I, 263, 8. I, 350, 9. II, 622, 14. III, 361, 9. III, 479, 19. III,

692, 2. IV, 311, 8-13. IV, 312, 26-28. VI, 2, 23. VII, 28, 4-10 et 15-16. VII, 29-34, passim. VII, 71, 20-72, 3. VII, 73, 10-12. X, 174, 9. XI, 344, 2-13.

Fantaisie. Phantasia. III, 392, 25-27. VI, 55, 21-23. VII, 139, 9. VII, 181, 13. VII, 183, 14. X, 396, 1. X, 414, 18-19. X, 415, 9-20. X, 416, 2-18. X, 423, 19 et 25. X, 441, 11. X, 443, 5 et 9-10. X, 455, 2. X, 507, 2-9. XI, 184, 29.

225. *De phantasia seu imaginatione.*

« Phantasia, prout suo modo distinguitur, tum a sensu communi cum ab aestimativa et memoria definiri potest : ea vis animae qua res externae communi ante sensu perceptae concipiuntur, sive sint praesentes, sive absentes. Ejus officia sunt haec praecipua, primum species per sensum communem delatas aliquandiu retinere. Secundum, per ejusmodi species, quae dicuntur phantasmata, res objectas etiam absentes cognoscere. Tertium, species sensatas seu a sensibus externis primum exceptas tum per sensum communem ad se delatas inter se componere, et etiam partiri seu dividere, ex qua multiplici specierum fabrica innumera effingi possunt et concipi, quo fit ut qui phantasia pollent, ingeniosi sunc ac insdustrii, et ad multa excogitanda prompti. Quartum est regere ipsum animal ; ut enim homines ratione, sic brutae animantes imaginatione ducuntur, unde instinctus naturalis in brutis non differt ab ipsa eorum phantasia seu imaginatione quatenus etiam aestimativam complectitur.

Probabile autem est in omnibus tam perfectis quam imperfectis animantibus inesse phantasiam, cum discrimine tamen ; quod in imperfectis, ut in apibus, vermibus, zoophytis etc. phantasia quoque sit imperfecta, toto corpore fusa, a sensu communi nequaquam distincta, utpote quae solas res praesentes percipiat ; in perfectis vero perfecta, organica, in certa corporis parte nempe cerebro collocata et a sensu communi penes nonnullas sibi peculiares functiones distincta, et adhuc in hominibus perfectior quam in brutis animantibus ; tum quia rationis particeps aliquo modo dici potest quatenus illius imperio subjicitur, tum quia non tantum de rebus prosequendis vel fugiendis, sed etiam de iis quae ad solam contemplationem pertinent esse potest. Eo autem praestantior est in homine phantasia, quo cerebrum humidius est, si modo spiritibus animalibus abundet nec excedat illa humiditas. Quare accidit ut qui foelici sunt ingenio propter cerebri mollitiem sint memoriae labilis, proindeque facile addiscant et difficile meminerint. »

E. A S^to^ PAULO. *Sum. phil.*, III, 400-401.

Phantasiam esse veram partem corporis. X, 414, 19-22. V. art. 413, 414.

En tant qu'elle conserve les figures l'imagination ne fait qu'un avec la mémoire, X, 414, 22-24.

226. « Memoria non est distincta facultas seu diversus sensus a phantasia ; quia nullum aliud officium memoriae magis proprium esse videtur quam species sive ingenitas, sive per sensus externos receptas conservare, quod non satis est ad sensum constituendum. Objicies proprium esse memoriae res

praeteritas recordari. Respondetur illud esse opus phantasiae ; neque enim majoris negotii est res praeteritas quam absentes imaginari, quod sola praestat phantasia. Adde quod ad retinendas rerum imagines, nihil opus est organo omnino diverso, sed distincta organi parte, quae paulo siccior sit ac proinde tenacior. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 392-393.

Species in phantasia corporea. Imago in phantasia depicta. VII, 165, 22-23. VII, 181, 10-14. VII, 183, 24. VII, 364, 1. VII, 366, 19-20. X, 440, 29.

Corporum phantasmata. Phantasma in cerebro effictum. VII, 90, 1. VII, 129, 7. X, 230, 9. X, 423, 4 et 13. X, 453, 6-7.

Ad imaginationem opus esse specie quae sit verum corpus et ad quam mens se applicet sed non quae in mente recipiatur. VII, 387, 11-14. VII, 389, 3-6.

227. *De speciebus intentionalibus sensuum internorum.*

« Ut externus, ita internus quoque sensus objecti specie indiget ut ipsum percipiat, et quidem eo magis quod ut plurimum objecti praesentia non juvetur, cum saepenumero circa res absentes versetur.

Sunt autem species ejusmodi duplicis generis ; quaedam dicuntur sensatae, id est, repraesentativae alicujus rei sensibilis sub aliqua ratione quae sensu non percipitur, ut cum ovi repraesentatur lupus sub ratione inimici. Rursus sensatarum specierum, aliae sunt simplices, aliae compositae ; illae dicuntur quae repraesentant objecta eodem modo quo percepta sunt, ut cum species hominis visi eumdem repraesentat ; hae vero ex sensatis compositae res quidem perceptas sensu repraesentant, sed non eo modo quo sunt perceptae, verum inter se conjunctas et compositas, ut cum ex monte et auro visis imaginatio sibi repraesentat montem aureum.

Quaeritur autem undenam oriuntur et quomodo in interno sensu seu phantasia producantur illae species. Respondetur primo species sensatas simplices a solis objectis oriri et effective produci, ita ut species rerum sensibilium in sensibus externis receptae beneficio spirituum animalium per nervos sensorios deferuntur ad cerebrum, quod est organum interni sensus seu phantasiae, et tunc appellantur phantasmata. Respondetur secundo species sensatas compositas ab eisdem objectis oriri a quibus simplices ex quibus componuntur, ita tamen ut interveniat operatio ipsius phantasiae species illas inter se componentis. Ex quo intelligis species compositas non esse distinctas a simplicibus simul junctis. Respondetur tertio species non sensatas esse omnibus animantibus naturaliter ingenitas, non vero,ab ipsis rebus acceptas. Probatur quoniam in animalibus naturalis quaedam sympathia et antipathia cernitur, ratione cujus quaedam animalia facillime inter se sociantur, quaedam vero etiamsi nihil unquam detrimenti sibi invicem intulerint, naturaliter se fugiunt. Non potest autem ejusmodi motio appetitus excitari absque prima aliqua apprehensione sensus interni, quae fit adminiculo praesertim istarum specierum non sensatarum » [Sur cette sympathie et antipathie de certains animaux (loups et moutons par exemple) voir Descartes X, 90, 3-7].

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 395-396.

Marques imprimées aux enfants par l'imagination de la mère. I, 153, 27-30. III, 20, 28-21, 2. III, 49, 21-29. III, 120, 13-121, 9. VI, 129, 22-28. XI, 177, 14-19.

228. « Jam vero plurimis eventis deprehensum est parentum imaginationem ad temperamentum et ad vim formatricem modificandam atque inflectendam, mirabilem vim habere ; adeo ut si nimis vehemens et intenta sit, nonnunquam rei cogitatae figuram, etiam alienam et peregrinam foetui inducat. Sic accidit aliquando, ut ex utroque parente albo ater filius gigneretur, quod mater Æthiopem quem in cubiculo depictum habebat, imaginatione versaret. Quin et gallinam, quae inter concipiendum aspectu milui territa fuit, pullum ferunt exclusisse miluino capite...

At enim quonam pacto imaginatio tantam vim exerceat difficile explicatu est. Quidam ita opinantur. Apprehendit mater intenta cogitatione, v. g. formam Æthiopis, ejusque imaginem imprimit in spiritibus, quibus cerebri meatus referti sunt ; ea deinde imago spiritibus, quasi vehiculo ad conceptionis locum perlata materiam foetus nigro colore in futurum imbuit, vimque formatricem semini inhaerentem ita modificat, ut quae foetum parentibus similem fictura esset, non nisi qualem praedicta imago representat, effigiet, sicque accidit ut foetus in Æthiopis formam degeneret. Itaque admittunt hujusce opinionis auctores posse imaginationem qualitatem aliquam, ut colorem et figuram per se producere...

Caeterum D. Thomas lib. 3 contra gent. cap. 103, disputans contra Avicennam, qui animam sola imaginatione non modo suum, sed alienum etiam corpus alterare aiebat, statuit potentiam imaginatricem per se, ac vi sua nullam producere qualitatem, sed eatenus dici alterare, quatenus spiritus et sanguinem ac humores ciet, ex quorum vario motu et coitione variae in corpore qualitates existunt. Illud vero pro hac D. Thomae opinione est, quod non admodum verisimile videtur imaginem coloris in qua color diminutum et imperfectum, et tantum, uti vocant, intentionale esse habet, verum colorem posse gignere ; alioqui cur non semper imago coloris expressa ab anima idem praestet? Dicendum tamen quod nonnulli inquiunt, ut substantia interventu accidentis substantiam gignit, ita non debere mirum videri, si anima per intentionale, et adumbratum esse rei, verum ac perfectum ejus esse producat, non quidem semper, id enim negat experientia, sed nonnunquam, et certis quibusdam subjectis ad id aptis, ut in foetuum materia, quae tenuis et flexibilis est. Praesertim quod si imaginatio, ea duntaxat ratione, quae a D. Thoma assignatur, corpus immutat, non apparet quo pacto effigies, et color, aliaque ejusmodi accidentia praeconcepta in materiam foetus inducantur ; quae tamen revera induci, testis est experientia. Quare haec opinio nobis magis arridet, maxime cum ejus auctorem praeter alios habeamus D. Augustinum loc. cit. ubi ait imaginem sensui impressam colorem commutare. Quod non ita est accipiendum quasi imago coloris, quae in oculo recipitur, immediate similem gignat colorem, sed mediate ; quatenus videlicet illius interventu seu per aliam speciem ab illa derivatam imaginatio ... colorem illum apprehendit, quem subinde in materiam foetus imprimit modo ante explicato. »

Conimb., *De gen. et corr.*, 1, 4, 30, 2.

IMMORTALITÉ

Immortalité de l'âme. I, 182, 19-22. I, 415, 12. III, 266, 1-8. III, 272, 2. III, 297, 24-25. III, 422, 13. III, 503, 6-17. VI, 61, 21. VII, 12, 16-13, 25. VII, 153, 1-154, 2.

228. « Anima rationalis est substantia, per se subsistens et spiritualis. Ergo est immortalis.

Consequentia bona est cum neque ipsi Angeli alio ex capite immortalitatem vendicant, quam quod tres illas conditiones in antecedente positas sortiantur. Primam igitur in animam etiam quadrare satis liquet ex iis quae tum primo Physicorum cap. 9 qu. 9 tum primo de Generatione, cap. 4, quaest. 8 scripta sunt, quibus in locis universim probatur in quovis Physico composito atque adeo in homine formam substantialem inveniri, quae non est alia quam rationalis, ut quaest. 21 ejusdem quarti capitis ostensum est. Secunda etiam superius lib. 2 cap. 1 qu. 3 ex professo traditur. Tertia demum nunc est uberiori filo deducenda, ex operatione videlicet, atque potentia spiritualibus apud nos repertis. Ex operatione quidem hunc in modum. Actus cognoscendi nonnulli spirituales sunt in nobis, hoc est, neque ex materia constantes, neque a materia subjectove dependentes. Ergo et potentia illos immediate eliciens spiritualis erit; et consequenter substantia, unde talis potentia manat, erit ibidem spiritualis. Utraque consequentia per se nota est in Philosophia, siquidem uti Dionys. cap. 11 de coelesti hierarchia sapienter annotavit, operatio cognitionem potentiae operantis sequitur, potentia vero, naturam, hoc est, substantiam unde effluxit. Assumptum igitur probandum restat. Nam actus et objectum sibi invicem proportione respondent, ut si hoc supernaturale existat, si a loco temporeque sit abstrahens, ac denique immateriale, easdem quoque praerogativas obtineat actus, ita postulante natura, quae in omnibus semper consona est. Cum igitur humana cognitio ad objecta spiritualia terminari possit ac soleat; cum item in ea objecta tendat plerumque quae nulli singulari cognitioni sunt addicta, id est, in universalia... erit plane talis cognitio spiritualis, atque a materiae conditionibus, quoad fieri possit, immunis; ut quandoquidem universalis existere non potest cum elicitur, in actuque exercito ponitur, ad objecti saltem indifferentiam sese accommodet, eo pacto quo diximus. Verum igitur erat propositae rationis assumptum, nimirum dari in nobis spiritualem cognoscendi actum.

. . . .

Jam vero ex potentia spirituali hunc in modum animae spiritualitas concluditur : est in nobis facultas intelligendi spiritualis, ergo et substantia a qua fluat, cui inexistat, cujus virtute operetur. Antecedens, de quo solum dubitari posset, probat D. Thom. tum alibi tum 2 contra gentes cap. 49 et 1 p. q. 75 art. 2 ratione ducta ab Aristot. lib. 2 de anima, cap. 10 text. 104 et lib. 3 cap. 4 et 5. Etenim intellectus percipere valet omnia corpora (neque enim ulla ratio afferri potest cur eorum aliquod ipsius aciem effugiat) oportet igitur illum a natura corporis nudatum esse. Hujus consecutionis vis... ex eo nunc breviter ostenditur. Quia si intellectus non foret omni corporalitate nudatus, speciem cujuslibet corporei objecti non posset admittere, siquidem materiale organum, in quo resideret, limitatum esset ob suam imperfectionem, ut patet inductione omnium potentiarum sentientium, nulla

enim illarum alterius speciebus consignari valet, quemadmodum neque eis uti ad cognitionem, et si fortasse in ipsius organo recipiantur; ergo si universam corpoream naturam intellectus sit percepturus, necessum erit ab omni materia immunem esse, ut eo pacto, cuivis corporeae entitati percipiendae inveniatur indifferens...

Hactenus id solum ostendimus animum nostrum substantiam esse per se subsistentem atque spiritualem quod erat primi argumenti, in quo versamur, antecedens; certa igitur est illa consecutio quam superius fecimus, esse illum quoque immortalem. Quapropter non immerito D. August. lib. de immortalitate animae statuit ad eamdem immortalitatem demonstrandam, a ratione, id est, spirituali sive operatione, sive potentia, incipere oportere. Quod ita ulterius confirmatur. Causa materialis in substantiam spiritualem per se solum influere nequit, ut ipso naturae lumine notum est, quandoquidem a sola causa materiali immaterialis influxus, qui tantum ab spirituali substantia recipi potest, prodire non potest. Non igitur haec ab illa existentiam recipiet. Tunc sic : Anima rationalis existentiam non capit a materia, nulla igitur ratione per causas naturales, ab ea poterit talis existentia auferri, quod est esse immortalem. Extrema haec consecutio nota est cum corruptio aliter non contingat in formis substantialibus, quam per dissolutionem ipsarum a materia, a qua pendebant in existendo. »

Conimb., *Trac. de anima separ.*, 1, 3.

Le concile de Latran condamne (session 8), ceux qui disent qu'on ne peut prouver l'immortalité de l'âme et qu'on doit la croire par la foi. VII, 2, 31-3, 8.

229. « Tertia conclusio : non sola fide ratum est, sed etiam naturalibus rationibus concluditur, animam intellectivam esse vere ac per se humani corporis formam. Hanc conclusionem statuimus contra recentiores quosdam Philosophos perperam aientes quod anima rationalis sit forma corporis, et quod simul immortalis existat, sola fide teneri, quasi vero ex Philosophiae placitis nulla forma corporis extra materiam cohaerere valeat. Deprehenditur vero horum deceptio ex eo, quia, quod ad immortalitatem attinet, Lateranense Concilium palam statuit animam humanam etiam secundum Philosophiam esse immortalem, idque nos in progressu philosophicis argumentis ostendemus. »

Conimb., *De anima*, 2, 1, 6, 2.

INDUCTION

II, 254, 19. III, 395, 26. X, 387, 10-392, 8. X, 408, 5-6. X, 425, 8.

V. art. 515.

INFINI

Dieu est actuellement infini. VII, 47, 9-20. VII, 51, 26-29.

Illud infinitum appello in quo nulla ex parte limites inveniuntur. VII, 113, 2-3. VII, 368, 18-20.

L'infini est compris « per limitationis negationem » mais il est « res quammaxime positiva ». VII, 113, 9-17.

[On trouve aussi dans Descartes des textes qui semblent en contradiction avec les textes précédents ; par exemple ceux où, s'opposant à la doctrine qu'on trouvera exposée dans les textes suivants de Saint Thomas, Descartes dit que Dieu est « positive infinitum » c'est-à-dire non pas seulement « negative » (Cf. V, 343, 13. VIII, 15, 18-25) et où il déclare expressément que « infinitum non a nobis intelligi per limitationis negationem » (Cf. III, 426, 27-427, 20. V, 355, 22-356, 7. VII, 45, 23-26. VII, 365, 6-8). Les rapprocher de sa distinction entre l'infini et l'indéfini].

230. « Infinitum quasi sine fine dicitur, quod nullis terminis circumscriptum in immensum excedit. Definitur ab Aristotele, cujus extra semper licet aliquid assumere, id est, extra cujus partem quamlibet semper aliam partem licet assumere. »

E a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 82.

231. *Quod Deus est infinitus.*

« Quum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt (Physic. I, text. comm. 15, 18 et 23), non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit (c. 42) solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest, quum ostensum sit (c. 20) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an, secundum spiritualem magnitudinem, esse infinitum conveniat.

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur; nam ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis. Nam et Augustinus (de Trinit. VI, 9) dicit : Quod in his, quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse.

Ostendendum est igitur, secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum, quae sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo, infinitum negative tantum intelligitur; quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

. . . .

Amplius, Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est. Nam ab infinitis, et modis infinitis, participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse vel receptivum ejus ; sed esse divini non potest esse ali-

qua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum, nec esse ejus est receptivum, quum ipse sit suum esse; ergo esse suum est infinitum, et Ipse infinitus.

Adhuc, Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto illam perfectionem magis et plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo, quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est; nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Amplius, Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cujus signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

Item, effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, I, 43.

L'infini et par conséquent, Dieu en tant qu'infini, est incompréhensible. I, 145, 23-24. I, 146, 4-5. I, 147, 2-5. I, 150, 7. II, 383, 16-20. III, 234, 1-2. III, 239, 4-5. III, 273, 23-26. III, 293, 20-27. III, 393, 29-30. III, 430, 2-8. V, 52, 21-25. V, 356, 22-27. VII, 9, 16-17. VII, 46, 18-23. VII, 55, 14-23. VII, 106, 23-107, 2. VII, 110, 26. VII, 112, 20-25. VII, 113, 15-17. VII, 220, 19-21. VII, 364, 25-365, 5. VII, 367, 19-368, 20. VIII, 12, 10-18. VIII, 14, 27-29. VIII, 20, 25-28.

Nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu mais seulement la connaître et la toucher. I, 145, 21-22. I, 152, 10-19. III, 430, 3-8. VII, 46, 18-23. VII, 52, 3-6. IX, 210, 9-15.

232. *Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.*

« Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, Phil. 3, 12 : *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur ; dicit enim ipse, 1 Corinth. 19, 26 : *Sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens : *Sic currite, ut comprehendatis.*

2. Praeterea, ut dicit Augustinus, in lib. de videndo Deum, ad Paulin., epist. 112, cap. 9, in princ. : *Illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem.* Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo à quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter ; contra : *Totaliter* vel dicit modum videntis, vel modum rei visae. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visae, quia videt eum

sicuti est, ut dictum est art. praeced.; similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 32, 18: *Fortissime, magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi. Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendi non potest.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus, serm. 38 de Verb. Domini, cap. 3, circ. med.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur: perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur; puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud; si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter per hoc quod a sapientibus, vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibile est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est; quod sic patet: unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, quaest. 7, art. 2, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum quod *comprehensio* dicitur dupliciter: uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente, et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio; quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est; et sic de comprehensione nunc quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur: qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. 3, 4: *Tenui eum, nec dimittam*, et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione; et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quae habemus fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant, et quietent. Sed haec tria habent beati in Deo; quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre, et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implentes.

Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est; sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec praedicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, loc. cit. in argum., definiendo comprehensionem, dicit quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici, vel circumscribi possunt; tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum quod *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 12, 7.

233. « ... Quae probatur imprimis testimonio Aristotelis 1 hujus operis, cap. 4, tex. 35 et cap. 7 tex, 65 et 2 Metaph. c. 2, tex. 11 et 3 Rhet. ad Theodect. ubi docet: infinitum qua infinitum ignotum esse. »

Conimb., *Phys.*, 3, 8, 5, 1.

Dieu est ineffable parce qu'incompréhensible. III, 284, 1-12.

234. « *Possit ne demonstrari Deum esse ineffabilem ?*

« Non est hujus attributi sensus Deum tale ens esse, ut nullo modo nominari aut sermone exprimi possit; nam ipso usu constat nos multa de Deo loqui, eique propria, et similiter constat Deum multa habere nomina, etiam in Scriptura sacra. Sensus ergo est Deum nec sermone declarari posse secundum totam perfectionem suam, neque a nobis vel ab aliqua creatura posse nominari tali nomine quod naturam ejus secundum quod in se est exprimat. Et hoc sensu hoc attributum non declarat in Deo aliam perfectionem quam duo praecedentia [scil: Deum esse invisibilem et Deum esse incomprehensibilem.]; neque alia ratione fundatur, nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo sicut non possumus Deum satis concipere, nec prout in se est, ita nec nominare aut perfectionem ejus sermone declarare possumus. Unde non solum sancti Patres (quod in eis est frequentissimum) sed etiam Philosophi, hanc excellentiam Deo tribuerunt, esse scilicet ineffabilem, ut ex Platone refert Nazian. orat. 2 de Theolo. et ex Hermete Trismeg. Cyrillus lib. 1 cont. Julian. »

Suarez, *Met. disp.*, 30, 13, 1.

Dieu ne nous est connu que par une connaissance confuse. VII, 113, 17-114, 5.

C'est pourquoi Dieu est dit « inconceptibilis » ou « incogitabilis. » VII, 140, 2-5. VII, 189, 17-18.

235. « Praedicata... prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quid-

dilativam cognitionem ejus, quia vel sunt Analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix fiunt propria nisi adjuncta negatione. Assumptum patet, quia haec omnia : ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, justus, et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus ea concipere ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adjuncta negatione illius imperfectionis, quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est. Propter quod Dionysius in initio de Mystica Theologia et de Coelesti Hierarch. cap. 2 cognitionem Dei per conceptus negativos praefert ei quae est per positivos : quod etiam docet Augustinus tractatu 23 in Ioan. et 5 de Trinitate cap. 1 et saepe alias.....

Atque hic discursus applicari potest servata proportione ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones quae Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc. semper tamen infinite distat a modo quo illae perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate ut communi et analoga, vel ut concipiat illam tanquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam, aut respectum, vel quid simile. Et hac ratione dixit Dionysius in mystica Theologia capite 2. Deum esse supra omnem cognitionem, et cap. 7 de divinis nominibus : *Veraciter* (inquit) *dicemus nos Deum non ex ipsius natura cognoscere; ignota enim est, omnemque superat rationem et sensum.....*

Dices, ergo re vera non concipimus Deum...

Respondetur negando...consequentiam, quia licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repraesentationem ejus, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repraesentante ipsum vel perfectionem aliquam ut propriam ejus. Hic tamen conceptus si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi quod vocant totum potentiale [Cf. pour l'explication de cette expression, art : Clair] sed prout opponitur conceptui proprie et clare repraesentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem ejus quae est propria quidditas Dei et non ratio aliqua communis, vel Analoga; ut cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens, ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quandocumque utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva, ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal ut sic, tanquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contractivam animalis, quam quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus. »

Suarez, *Met.*, *disp.*, 30, 12, 8-11, passim.

[En se reportant à : Descartes, VII, 96, 26-27, on apercevra aisément que cette question est la même que celle de savoir si Dieu

est « per se notus ». Caterus y raisonne en s'appuyant sur un texte de saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 2, 1 que l'on trouvera à : l'art. Dieu; Preuve de l'existence de Dieu par l'idée que nous avons d'un être souverainement parfait et par conséquent nécessairement existant. Il y a intérêt d'ailleurs à éclairer les textes de l'École où l'on nie que Dieu soit « notus per se quoad nos » par les textes précédents sur l'incompréhensibilité de Dieu.]

Actu infinitus. Passim. II, 384, 6-9. V, 355, 23. [Le texte suivant des Conimb. peut aider à l'interprétation non seulement des textes où l'expression « actu infinitus » est employée, mais encore de tous les textes où Descartes parle d'une division actuelle de la matière en une infinité de parties.]

236. « Propositam quaestionem ab infiniti acceptionibus commode auspicabimur [Propositam quaestionem, id est : Possitne viribus naturae dari in rebus infinitum an non ?] Praeter eam igitur notionem qui infinitum dicitur quod omnigenam in se perfectionem cohibet, quae infinitas in solum Deum Opt. Max. convenit, aliae quoque traduntur a philosophis..... Caeteris tamen omissis, quod ad praesentem locum attinet, bifariam dicitur ; videlicet infinitum actu et potestate.

« Rursus infinitum actu duplex est : unum quod proprie infinitum censetur appellaturque ab Aristotele ἀφωρισμένον, a recentioribus philosophis, infinitum categorematice ; aliud quod improprie infinitum actu dicitur. Infinitum actu priori modo est quod actu continet infinitas partes, aequales uni certae, non communicantes inter se simulque existentes. Diximus, aequales ; quia in qualibet finita magnitudine insunt infinitae partes proportionales, quae tamen aequales non sunt. Addidimus, aequales uni certae ; quia in quavis magnitudine finita continentur infinitae partes aequales, non tamen uni certae ; continentur enim duae medietates aequales inter se, et tres tertiae inter se item aequales, et quatuor quartae, atque ita in infinitum ; verum hae non sunt uni certae aequales, ut planum est. Adjecimus, non communicantes ; quia cubitus habet infinitas partes aequales uni certae, communicantes tamen inter sese. Nam si quis duos palmos designet, deinde medietatem posteriorem ex primo palmo et priorem ex secundo accipiat, efficiet unum palmum cum utroque communicantem ; rursus vero, si ultimam quartam ex primo palmo sumat et tres priores quartas ex secundo, identidem alterum palmum conficiet, cum utroque tamen communicantem, sicque in infinitum. Additum est, simul existentes, ad excludendum tempus et motum, quae etsi ab aeternitate fuissent, ut Aristoteles falso putavit, quia tamen haud constarent partibus simul cohaerentibus, infinita actu non essent. Infinitum actu improprie dictum est id quod continet actu infinitas partes, quae tamen ordinem inter se non habent, ut prima, secunda, tertia et sic deinceps, atque ad constitutionem unius rei finitae pertinent, ut infinita multitudo punctorum in linea.

Infinitum potestate illud est quod ex infinitis partibus coalescit, non tamen eo modo quo infinitum actu. Hoc vero triplex est : nempe infinitum successione, divisione, adjectione. Infinitum successione est id, quod licet infinitas partes uni certae aequales vendicet, non eas tamen simul habere potest, ut

motus et tempus si initio caruissent. Infinitum divisione est quaelibet magnitudo quae per partes proportionales dissecari potest, ita ut divisio nullum sit exitum habitura. Infinitum adjectione est quod potest infinite augescere, ut numerus accessu unitatum et magnitudo additione partium ex alterius magnitudinis dissectione. Porro dicuntur haec potestate infinita, quod perfectum actum et absolutionem sortiri nequeant, ut ex dictis patet.

CONIMB., 3, 8, 1, 1.

Y a-t-il progrès à l'infini dans la division de la matière? III, 36, 7-8. IV, 112-113, passim. VI, 238, 31-239, 5. VII, 85, 29-30. VII, 86, 10-13. VII, 163, 14-29. VIII, 15, 10-13. VIII, 59, 27-60, 29. VIII, 105, 7-8. XI, 12, 14-19.

237. « Infinitum potestate, secundo et tertio modo [Scil. infinitum actu improprie dictum et infinitum potestate ; voir texte précédent.] potest utcumque in rebus naturaliter dari. Haec probatur [scil : assertio], quia magnitudo (ut in 6 lib. demonstrat Aristoteles cui assentitur D. Augustinus 11 de Trinit. cap. 10 et in epistola ad Nebridium) est dividua in partes infinitas quae dum magnitudinem secant numerum augent, qualibet earum novam unitatem advehente, atque ita potest simul et magnitudo sine exitu dividi et numerus sine termino augescere. Diximus istiusmodi infinitum utcumque dari posse, quia eatenus tantum existimandum est magnitudinem in infinitum sectilem esse, quatenus ei secundum se duntaxat et mathematico more spectatae non repugnat infinite dispertiri ; simpliciter namque haud posse infinite dividi ex eo perspicuum est quia quantitas necessario inhaeret rei naturali ; res autem naturales certum vendicant terminus quantitatis versus minimum. Quo fit ut nec ipsae nec earum quantitas in minores partes sectionem ferant, ut advertit D. Thomas in quaest. de potentia quaest. 4, art. 1, in solutione 5 argumenti. » [Voici le texte dont il est ici question : « Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest, sed usque ad terminum certum qui est in raritate ignis. Et praeterea aqua tantum rarefieri posset quod jam non esset aqua, sed aer vel ignis, si transcenderet modum raritatis aquae. » *De pot.*, 4, 1, ad. 5m.]

CONIMB., *Phys.*, 3, 8, 1, 3.

Nombre infini. Ligne infinie. Contradictions qui en résultent. I, 146, 20-147, 2. III, 294, 6-7. VII, 139, 11-22.

238. *An detur aut saltem dari possit infinitum.*

« Nullum dari in rerum natura infinitum actu et categorematicum satis patet, cum omnia quae sunt finito coeli ambitu contineantur ; at si daretur ejusmodi infinitum, sive magnitudine sive multitudine, spatium infinitum occuparet. Verum gravis est difficultas an virtute saltem divina dari possit, seu an absolute possibile sit ejusmodi infinitum. Exempli gratia, an procreari possit infinita multitudo lapidum, aut corpus aliquod infinitae molis, aut linea longitudinis interminatae. Sunt qui id fieri posse dicant, eo quod non videatur id denegandum divinae potestati. Verum permulti graves

Theologi oppositum docent, quod certe nobis videtur probabilius, nempe infinitum nullo modo fieri posse, non quod repugnet ex parte divinae potentiae, sed ex parte rei quae fieri non potest propter apertas contradictiones quae inde sequuntur, ut quod infinito daretur majus, quod pars esset aequalis toto, etc. Nam si ex hypothesi infiniti lapides existerent, posset adhuc Deus alios procreare cum ipsius potentia non possit exhauriri ; quod si alios procreet, ex istorum additione augebitur praedictorum lapidum numerus ; sicque erit aliquid majus infinito. Deinde si ex eodem infinito lapidum numero centum subtrahantur, si dicas reliquum esse adhuc infinitum, cum non detur majus infinito, sequeretur totum numerum ex centum sublatis et reliquis non esse majorem sua reliqua parte, quod absurdissimum est. Nec minor absurditas sequeretur si darentur lineae ex una aut altera, vel ex utraque parte in infinitum protensae ; fieri enim posset ut cum duae lineae essent infinitae ex una parte, ex altera tamen parte finitae, una fieri posset major altera absque ulla additione, sed sola motione seu tractione unius prae altera.

Ad fundamentum autem oppositae sententiae respondemus, etiamsi divina potestas sit infinita, non tamen in rebus creatis effectum infinitum sortiri posse ; quia rei creatae conditio infinitudinem non patitur. Adde quod infinita Dei potestas satis elucet in eo quod ex nihilo omnia, licet finita, produxerit ; deinde quod nihil sit adeo perfectum quin possit adhuc aliquid perfectius produci a Deo. Denique quod Dei potentia nulla effectuum magnitudine aut numerositate possit exhauriri, sed omnem, quae concipi potest, rerum magnitudinem infinite superet, cum sit ipsemet Deus qui est super omnia benedictus in saecula. »

E. A S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 84-86.

INNÉ

Idées, notions, connaissances innées. Lumen inditum. I, 145, 19-20. III, 383, 1-10. III, 418, 3-8. V, 354, 18-23. VII, 37, 29-38, 10. VII, 39, 20-24. VII, 189, 1-4. VII, 464, 19-23. VIII, 19, 28. VIII, 21, 17. VIII, 36, 21-22. VIII, 358, 15. VIII, 2^a^, 166, 15-167, 14. VIII, 2^a^, 357, 21-361, 10 ; passim. X, 397, 18. X, 403, 19. X, 419, 9-10.

Semences de vérités qui sont en nos âmes. VI, 64, 4-5. X, 217, 17-22. X, 376, 12-13.

239. *Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.*

« Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregor., homil. Ascensionis, 29 in Evang., parum a princ., quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas ; unde in lib. de Caus., propos. 10, dicitur, quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia.

Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis, circa med., de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 14, de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum.*

Respondeo dicendum quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam, sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; et de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles, loco cit., posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri), propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum, primo quidem quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Praecipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, qu. 76, art. 1. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum; sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt, secundum Gregorium, loc. cit. in arg., deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed in potentia ad formas quas

non habet; materia autem coelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est, qu. 66, art. 2. Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma; alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias, intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo, vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 84, 3.

240. « Praeterea, Augustinus dicit, XII de Trinit. (cap. II, circa fin.), quod mens nostra de rebus corporalibus judicat secundum rationes incorporales et sempiternas. Sed rationes acceptae a sensibus non sunt hujusmodi; et sic idem quod prius.

. . . .

Ad sextum dicendum, quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio ejus posterior; quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, Rom. I, 20. »

Saint Thomas, *De Verit.*, 10, 6.

241. « ...veritas secundum quam anima de omnibus judicat est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus. »

Saint Thomas, *De Verit.*, I, 4, ad. 5.

242. « Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim concipere potest, quaedam vero non concipit nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit : scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei im-

pressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. »

SAINT THOMAS, *De Verit.*, XI, 3, ad Resp.

243. « Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus... »

SAINT THOMAS, *De Verit.*, XI, 1, ad « Et ideo... ».

Voir art. Lumière. a Lumière naturelle.

INSTINCT

Instinct de conservation. XI, 192, 13-193, 20.

244. « Fuit enim rebus quibusque naturalibus inditus appetitus conservandi se adeo, ut occurrente contrario unitis quasi viribus fortius resistant. Confirmari posset illud innumeris experientiis, ut quod aqua frigida in aestate Soli aliquantulum exposita frigescat magis ; ignis urgente hyeme fit ardentior ; item ignis modica aqua aspersus et sub frigido vento agitatus evadat vegetior. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 193.

Instinct naturel. II, 599, 4-12. VII, 143, 23-24. V. art. 43, 50, 247.

JUGEMENT

Jugement. Judicium. I, 350, 8. III, 373, 3. III, 431, 1. VII, 37, 12. VII, 37, 21. VII, 40, 1. VII, 59, 29. VII, 60, 28. VII, 61, 9. VII, 62, 2. VII, 62, 12. VII, 69, 21. VIII, 21, 8 et 13.

Cf. art. Liberté, text. 251.

Le jugement comporte la connaissance de l'entendement et l'acquiescement de la volonté. IV, 291, 11-16. VII, 56, 9-15. VIII, 18, 3-10. VIII, 2[a], 363, 10-20. IX, 204, 7-10. X, 361, 20-21.

Cf. art. : Élection. Assentiment.

245. « 2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. Sed judicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.....

Ad secundum dicendum quod judicium est quasi conclusio et determitio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit in 3 Ethicor., loco nunc cit., quod *ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium*. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, a quo nominatur liberum arbitrium. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 84, 3, ad 2[m].

246. « 17. Praeterea, philosophi definiunt, liberum arbitrium esse liberum de ratione judicium : judicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis. Quod autem cogitur, non est liberum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

.....Ad decimumseptimum dicendum, quod judicium cui attribuitur libertas, est judicium electionis, non autem judicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis ; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis. »

SAINT THOMAS, *De Veritate*, qu. 24, art. 1, ad 17m.

LIBERTÉ. LIBRE ARBITRE

III, 65, 21. III, 249, 8 et 12. V, 23, 19-20. V. 36, 9-10. V, 84, 21. V, 85, 12-15. VII, 59, 31. VIII, 6, art. 6, tit. VIII, 19, art. 39, tit.

C'est par lui que nous méritons l'éloge ou le blâme. VIII, 18, art. 37, tit. et 18, 28-19, 6.

247. *Utrum homo sit liberi arbitrii.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult ; dicitur enim Rom. 7, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hoc non est hominis ; dicitur enim ad Rom. 9, 16 : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Praeterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, circa med. Quo ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem ; dicitur enim Prov. 21, 1 : *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud* ; et Phil. 2, 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum ; quia, ut dicitur Jerem. 10, 23 : *Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, a med. : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur ; non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 15, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui* ; Glossa interlinearis : « id est, in libertate arbitrii ».

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii ; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta ; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non

libero : quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat : et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum.

Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis : ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia ; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 3, ad 2, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit, lib. 3 contra Jul., cap. 26.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit, et non currat libero arbitrio ; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur, et juvetur a Deo.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus ; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est ; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit ; electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet, quaest. praec., art. 2. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei ; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istae inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est qu. 81, art. 3. Unde per haec libertati arbitrii non praejudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subjacent judicio rationis ; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acqui-

rere vec causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 83, I.

La volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte. XI, 359, 15-16.

248. *Utrum voluntas quippiam de necessitate velit ?*

« Respondeo dicendum, quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini, V de Civitate Dei (cap. x), duplex est necessitas : necessitas scilicet coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere potest ; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere : et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi ; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale ; sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus ; quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum ; in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus : sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum visus ; sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit ; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate ; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem ; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ido, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi ; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas ; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cujusdam inductio. *Violentum* autem, secundum Philosophum in III Ethic. (capit I, in princip.), *est cujus principium est extra, nil conferente vim passo* ; sicut si lapis sursum projiciatur ; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa volun-

tas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam ; non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud ; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis. »

Saint Thomas, *De Verit.*, 22, 5.

La liberté m'est connue par une expérience interne. VII, 377, 22-28. VIII, 19, 29-20, 7 et 29.

249. « ... argumentari possumus ab experientia : experimur enim evidenter, situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione, ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur : est ergo electio posita in nostro arbitrio. »

Suarez, *Met. disp.*. Disp. 19, sec. 2, a. 13.

250. « Denique etsi nulla esset ratio, ipsa tamen nos convincit experientia qua experimur nos pleraque pro libito posse agere vel non agere. »

E. a S[to] Paulo, *Sum. phil.*, II, 49.

« ...Je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire... » Voluntas sive arbitrii libertas. IV, 116, 25-26. VII, 56, 14-15 et 28. VII, 57, 12. VII, 166, 3-4. VII, 191, 11-13. VIII, 18, 26-27.

251. *Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.*

« Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus, in lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod aliud est θέλησις aliud vero βούλησις. θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum ; quia βούλησις secundum ipsum est voluntas, quae est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2, quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem*. Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia praeter voluntatem ; et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orthod. Fid., c. 14, circa med., quod *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.*

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est, quaest. 64, art. 2, et qu. 80, art. 2. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio ; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum, et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem

alicujus rei; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, qu. 79, art. 8, quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Ad primum ergo dicendum quod θέλησις distinguitur a βούλησις non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 83, 4.

LIEU

Locus qui ab aristotelicis dicitur esse superficies corporis ambientis. III, 387, 15-21. VII, 434, 6-14. VIII, 48, art. 15, tit. et 48, 17-49, 3. X, 426, 9-16. X, 433, 17-18.

252. « Sequitur de loco. Est autem locus superficies corporis continentis immobilis. Licet enim locus sit superficies, non tamen sequitur quod locus sit in genere superficiei; sed est aliud genus quantitatis propter aliam differentiam specificam superadditam, quae non convenit superficiei in quantum superficies est, nec sibi disconvenit; scilicet immobilis. Sciendum, quod cum non sit dare vacuum in natura, oportet omne corpus alio corpore circumdari. Dimittamus modo de ultima sphaera. Unde superficies corporis circumdantis illam, quae contigua est corpori circumdato, dicitur esse locus. Nec propter hoc talis superficies dicitur locus, quia circumdat; alioquin navis quae vadit cum flumine, cum semper descendit sicut aqua descendit, diceretur esse in eodem loco, quod tamen falsum est : similiter etiam navis ligata ad ripam fluminis, cum propter fluxum aquae semper mutet superficiem, tunc semper mutaret locum : quod etiam falsum est. Non ergo ratio loci est ratio superficiei, nec e converso; sed ratio loci consistit in hoc quod est immobilis, scilicet secundum situm universi. Unde dato quod mundus esset vacuus, et esset solum coelum continens vacuum, et unus lapis esset in centro, quantumcumque non circumdaretur superficie corporis continentis; tamen adhuc esset in loco, quia esset in parte, quae per respectum ad situm universi, seu coeli, esset immobilis. Et sic patet de loco. »

Sum. log., 3, 6.

Locus intrinsecus. X, 433, 25.

253. « Locus est duplex : alter intrinsecus rei ipsi, alter extrinsecus. Extrinsecus quidem est circumambiens ipsum corpus locatum, videlicet corpus continens, aut ejus superficies ultima, de quo locutus est Aristoteles. Intrinsecus vero locus rei est spatium illud quod ipsa res vere intra se occupat, secundum suammet corpulentiam. »

Toletus, *Physic.*, lib. IV, cap. 5, tex. 49, q. 8.

Locus naturalis. II, 628, 13-14 et 20.

In quo differant locus et spatium. VIII, 47, 29-48, 12.

Spatium sive locus internus. VIII, 45, 17-30. VIII, 48, 14-17.

Locus externus. VIII, 47, 6-28.

254. *Quotuplex sit locus.*

« Locus latissime sumptus in genere duplex est, communis et proprius. Ille est in quo plura simul esse possunt, cujusmodi est aula respectu eorum qui in ea sunt; hic vero in quo res unica duntaxat potest contineri; ille moraliter, hic vero physice consideratur, estque duplex, internus nempe et externus.

Internus dicitur spatium illud quod ab unoquoque corpore locato occupatur; externus vero est externa superficies a qua corpus locatum continetur. Rursum locus externus duplex est, realis nempe et imaginarius. Realis est vera et realis superficies corporis continentis, imaginarius vero est imaginaria superficies qua corpus quod a nullo alio corpore continetur, ambiri concipitur, quomodo Coelum Empyreum dicitur ambiri a loco imaginario. Ubi nota etiam locum internum, cum nihil sit reale seu positivum, posse etiam dici imaginarium, licet minus proprie.

Praeterea locus, alius dicitur naturalis, in quo unumquodque corpus naturaliter conquiescit; violentus vero in quo vi detinetur. Denique dividitur locus in superum, inferum et medium. Superus est qui quam maxime distat a centro terrae; inferus qui juxta terrae centrum est; medius qui inter utrumque intercipitur. Ex his intelligere est quomodo supremum coelum sit in loco cum a nullo superiori corpore contineatur. Dicitur enim esse in loco proprio tum interno cum externo, sed imaginario. Est quidem in loco interno, nempe in eo ingenti spatio quod occupat. Deinde in loco externo imaginario, quia concipitur contineri superficie quadam imaginaria quae ipsum attingit. »

E. a S^to Paulo, *Sum. phil.*, III, 88-89.

LUMIÈRE

II, 75, 4. II, 76, 17. II, 197, passim. II, 202, passim. II, 210, 14-20. II, 364, 23. II, 365-367. II, 469, 2. III, 315, passim. VIII, 115, passim. VIII, 116, 3. VIII, 119, passim.

Les Philosophes nomment « lumen » la lumière des corps transparents et « lux » celle des corps lumineux. II, 74, 12 et 20.

II, 203, 27-204, 1. II, 204, 20-24. II, 205, 17-20. II, 209, 18. II, 210, 30-211, 4. II, 213, 16-22. II, 366, 30. II, 396, 11.

255. « Quaeres tamen, quandoquidem ab his naturae discrimen sustulimus quonam pacto inter se distinguantur lux primaria et secundaria, lumen, radius, splendor. Respondemus ex D. Tho. in 2 dist. 13, quaest. unica, art. 3 et aliis, etsi interdum hisce vocabulis promiscue Philosophi utantur, proprie tamen lucem absolute et lucem primariam dici a perspectivis quae in suo fonte sive in subjecto proprio sunt; secundariam quae non ita se habet. Deinde interdum primariam vocari quae per directum radium funditur. Secundariam, quae a latere extra radiorum incidentiam oblique spargitur. Item lumen dici prout est in medio; radium prout a lucido corpore secundum rectam lineam procedit; splendorem prout est lumen reflexum a corpore in quo recta porrigitur. »

Conimb., *De coelo*, 2, 7, 9, 2.

[Voir une trace de la définition scolastique du rayon. XI, 98, 8-10.]

Les corps sont ou colorés, ou transparents, ou lumineux. II, 203, 6. II, 213, 25. II, 218, 1-13. II, 369, 17 et 21. II, 371, 9-18. VI, 42, 10-12. VI, 85, 2. VI, 86, 15. VI, 86, 18. VI, 88, 12. VI, 88, 27. VI, 92, 31-93, 1. VI, 100, 30. VI, 103, 26. VI, 104, 2 et 30. VI, 118, 10. VI, 132, 8. VI, 345, 13. VI, 346, 1. VI, 346, 10.

256. « Ubi nota lucem et lumen esse ejusdem plane speciei et naturae, sed appellari lucem quatenus est in ipso corpore lucido, lumen vero quatenus in medio diffusum est. Quare merito Aristoteles lumen quatenus a luce distinguitur physice definivit : actum perspicui quatenus perspicuum est. Quae definitio ex ipsa perspicui explicatione satis intelligitur. Est igitur perspicuum hoc loco, sive pellucidum ac transparens... quod se toto recipit lumen, hoc est, non tantum in extera superficie, sed etiam in intimis quibusque partibus, ita ut aspectu penetrari possit. Et quidem istud est perspicuum proprie dictum, quod dicitur interminatum, ad distinctionem perspicui improprie dicti seu terminati, quod non est translucidum, seu quod non se toto recipit lumen, ut sunt astra et omnia colorata. Notandum autem est cum perspicuum proprie dictum duplex sit, unum quod proprio lumine collucet, ut ignis in sua sphaera; alterum quod alieno, ut aer, aqua, vitrum, etc. quorum illud est semper illustratum, hoc vero non item... »

E a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 358-359.

Lumière naturelle. Sa nature intuitive. Lumen naturae sive cognoscendi facultas a Deo nobis indita. II, 597, 30. II, 598, 2, 5 et 8. II, 599, 7-8. III, 274, 14. III, 284, 28. III, 335, 4. III, 360, 26. III, 428, 4. V. 10, 9-10. VI, 10, 25. VI, 27, 23-25. VII, 15, 11-12. VII, 38, 26, 28 et 31. VII, 40, 21. VII, 42, 11-15. VII, 44, 11-14. VII, 47, 25-26. VII, 49, 11. VII, 52, 9. VII, 60, 3-4. VII, 60, 13. VII, 82, 20. VII, 107, 12. VII, 108, 19. VII, 119, 16. VII,

257. « ... lumen secundum quod ad intellectum pertinet nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis, secundum illud ad Eph. 5, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est.* »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 106, 1.

258. « Ad. 6. fatendum est, nostram cognitionem a sensibus proficisci, nosque ab iis nonnunquam in errorem induci : verum id non obstare, quominus certam multarum rerum comprehensionem ac scientiam habere possimus. Nam primum, ut constat ex doctrina Aristotelis 2. de anima, cap. 6, text. 63, multa sunt in quibus sensus nunquam decipiuntur. Neque enim falli possunt circa proprium sensibile, secundum communem rationem spectatum. Deinde esto nonnunquam errent, saepe ab intellectu corriguntur, qui, licet nullam habeat a natura ingenitam speciem vel scientiam, habet tamen inditum lumen, quo communissimis principiis, sine ullo erroris aut temeritatis periculo assentiatur, et quo alia ex aliis interdum perspicue ac certo, interdum probabiliter ratiocinando deducat; interdum etiam sine discursu quaedam percipiat atque intueatur. Qua de re D. Thom. 1 part. quaest. 84 art. 6 et Scotus in 1. Sentent. dist. 3, q. 4. Lege etiam Tertullianum in libro de anima, ubi Academicorum caecitatem coarguit, quod sensibus fidem omnem denegando, naturae ordinem turbarint, ipsiusque Dei providentiam reprehenderint, quasi rebus intelligendis et dispensandis fallaces ac mendaces nuntios praefecerit. »

Conimb., *Phys. Proemium.*, 2, 4.

259. « Cum autem quaelibet virtus creata sit finita, erit ejus efficacia ad determinatos effectus limitata. Unde in aliquos effectus non potest, nisi nova virtus addatur ; sic igitur sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis, sicut principia quae naturaliter homo cognoscit, et ea quae ab his deducuntur, et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quaedam vero sunt ad quae principia praedicta non se extendunt, sicut sunt ea quae sunt fidei, et rationis facultatem excedentia, ut futura contingentia, et alia hujusmodi, et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur, superaddito lumini naturali. Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio : operationem enim qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae,

omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ita enim universa creatura divinae gubernationi subjicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis, et qualitates naturales virtuti animae nutritivae, ut dicitur II de Anima. Unde sicut calore naturali sequitur opus digestivae secundum regulam quam imponit calori ipsa vis digestiva, et omnes virtutes inferiores corporum operantur, secundum quod diriguntur et moventur ex virtutibus corporum coelestium, ita omnes virtutes activae creatae operantur secundum quod diriguntur et moventur a creatore. Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu, et directione ejus ; in aliis autem etiam nova illustratione. Et quia Boet. de talibus loquitur, ideo dicit : « Quantum divina lux, etc. »

SAINT THOMAS, *In Boet de Trinit.*, I, I.

260. « ...lumen naturale cujuscumque intellectus creati, sicuti intrinsece manat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi, eamque respicit ut primum et accommodatum objectum ; estque quasi conjunctum instrumentum ejus ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quae est radix illius luminis, est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriae, quod Theologi dicunt infundi beatis, sicut nullae creaturae potest esse connaturale, ita peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tanquam singularis participatio increati luminis ejus ; ideoque et ipsam primario respicit ut proprium et accommodatum objectum suum, et modum operandi ejus participat, et est proprium instrumentum ejus ad visionem ejusdem efficiendam, cujus propter ea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 30, II, 45.

Omnes Theologi contendunt esse ostendendum veritates fidei lumini naturali non adversari... VII, 581, 3-6. VII, 598, 7-11. VIII, 2ª, 353, 13-23.

Les vérités révélées sont au-dessus de notre intelligence. VI, 8, 11-12. V. texte 207.

261. *Quod veritati fidei non contrariatur veritas rationis.*

« Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare ; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

Item, Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte ; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse

Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Adhuc, Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

Amplius, Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente; contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt; non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur. Et ideo Apostolus dicit : *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo ; hoc est verbum fidei, quo praedicamus.*

. . . .

Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur. »

SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 7.

MAGIE

I, 21, 8-15.

« Et enfin pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient pour n'être plus sujet à être trompé... ... par les impostures d'un Magicien... » VI, 9, 10-14.

Partie de la Physique qui consiste à produire des effets merveilleux et susceptibles de provoquer l'admiration. I, 209-215, passim. VI, 343, 17-344, 21.

262. « Ad. 4. ut quid respondendum sit pateat, advertendum est duplicem esse Magiam, alteram maleficiam, quam Graeci γητεί́αν vocant quae scilicet praestigiis et veneficiis ad ementiendam veritatem, hominesque e statu mentis dejiciendos atque alia ejusmodi scelera paranda, magna ex parte constat, ac demonum commerciis inauspicata est; alteram peculiari nomine a Graecis μαγεί́αν appellatam cujus pars illa, quam Physicam vocant, eo differt a Physiologia, quod ex ea, quam haec tradit, naturalium rerum notitia, mutuos naturae consensus et reconditas vires apte copulando, doceat opera efficere, quae admirationem excitent. Cujus rei nonnulla exempla scripsit D. Bonaventura in 2, d. 9, q. 3 et Guill. Parisiensis in suo opere de universo corporeo et spirit. c. 21, ac multa ex eo genere edidisse Apollonium asserit D. Justinus in quaestionibus quas gentes proponebant q. 24. Priorem igitur Magiam concedendum est neque partem esse Physicae disciplinae, neque artem, sed artis abusum, ut argumento concluditur, docetque D. Thom. quodlib. 4, q. 9, art. 1 et M. Albertus 1 Ethic. tract. 3, cap. 2. Unde in hanc jurisprudentia tum lege duodecim tabularum, tum saepe alias poenam sanxit. Posteriorem vero asserendum et artem esse et scientiam ab antiquis Philosophis in magno pretio habitam, ut constat ex iis quae docet Plato in

Alcibiade primo ; Cicero lib. I de divinatione ; Plinius initio 30. libri ; Tertullianus in lib. de Idolat. ; Philo in lib. de specialibus legibus. Est autem haec practica scientia quia praxim respicit tanquam finem, ut ex dictis constat ; unde non est proprie et intrinsece pars Physiologiae, quam speculatricem scientiam esse quaestione sequenti ostendemus, sed quidam quasi rivulus ex illius fontibus derivatus. » [Cf. art. Astrologie, Alchimie].

CONIMB., *Phys. Proemium.*, 2, 4.

MAL

Le mal n'est rien de réel il ne consiste qu'en une privation et un défaut. IV, 308, 19-22. V, 357, 10-20. VII, 61, 2. VIII, 14, 6-8.

263. « Sed contra est quod Augustinus dicit (XI de civit. Dei, cap. IX, in fin.), quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit.

Praeterea, Joan. I, 3, dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt.* Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (tract. I in Joan., a med.). Ergo malum non est aliquid.

Praeterea, ibidem subditur : *Sine ipso factum est nihil, id est peccatum; quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant,* ut dicit Glossa (Augustini) ibidem ; et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

Respondo dicendum, quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subjectum ; alio modo album dicitur id quod est album, in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali ; et hoc aliquid est ; alio modo potest intelligi ipsum malum ; et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid in quantum est appetible ; nam, secundum Philosophum (in I Ethic.), optime definierunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt ; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili in quantum hujusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid : quod triplici ratione apparet. Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis ; ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit, est universalius bonum ; nam omne agens agit propter finem, et propter aliquod bonum ; et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducantur ; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens ; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum ; necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus oportet quod proveniat

a prima et universali causa essendi ; ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum ; sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum ; unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens. Secundo hoc idem apparet ; quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicujus sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, in quantum hujusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur ; et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum ; quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis. Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis ; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid ; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum ; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid ; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid. »

Saint Thomas, *De malo*, 1, 1.

264. « Ex hoc autem principio [sc : nulla res esse potest natura sua in se mala.] ulterius intulerunt Patres, malum pro formali, seu malitiam, a qua res aliqua denominatur mala, non esse rem aliquam, seu formam positivam neque etiam esse meram negationem sed esse privationem perfectionis debitae in esse. »

Suarez, *Met. Disp.*, 11, 1, 3.

Ce qu'il y a de défectueux dans nos actes vient de nous en ce que nous participons du néant ; ce qu'il y a de bon dans nos actes vient de Dieu. VI, 34, 10-12. VI, 38, 15-39. VII, 44, 11-14. VII, 46, 6. VII, 54, 8-23. VII, 60, 6-10 et 26-31. VII, 374, 10-14. XI, 46, 13-47, 3.

L'erreur est un défaut dans notre action et dans l'usage de notre liberté. VIII, 19, 7-8.

L'erreur n'est rien au regard de Dieu ; elle n'est qu'une négation. III, 65, 23-24. VII, 60, 31-61, 4. VIII, 17, 11-18.

265. « Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens ; unde quantum est de se possibilis est ad defectum. »

Saint Thomas, *De verit.*, 24, 3, ad Resp.

266. « Sic ergo dicendum quod cum Deus sit primum principium motio-

nis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata quae est actio peccati : et sic id quod est ibi de actione, reducatur in Deum sicut in causam : quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. »

Saint Thomas, *De Malo*, 3, 2 ad Resp.

267. « Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva ; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam ; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 49, 2, ad 2m.

MANNE

Ce sont aussi des exhalaisons qui composent la manne et les autres tels sucs qui descendent de l'air pendant la nuit... Et ces sucs non seulement sont divers en divers pays, mais aussi quelques-uns ne s'attachent qu'à certains corps... VI, 310, 14-22.

268. « Manna consimilem habet ortum ei quem mel de quo 9 capite egimus. Etenim quando una cum tenui vapore, ex quo gignitur ros, elevantur partes terrae subtiles, ita ut humidum aqueum valde excoquatur, maneantque partes terrae cum exigua humiditate, efficitur liquor quidam candidus melliti saporis [Peut être est-ce au miel que Descartes fait allusion par l'expression « les autres tels sucs » ; l'école pensait en effet avec Aristote que le miel n'est pas fait par les abeilles mais qu'il est seulement recueilli par elles sur les herbes et les fleurs : « Quando una cum vapore illo tenui ex quo ros « generatur, efferentur... partes quaedam terrae subtiles, ex varia ejusmodi « partium cum humido tenui commixtione, si humidum aqueum non mul- « tum dissolvatur, gignitur succus praedulcis qui herbis, foliis, flosculis et « terrae solo excipitur ; atque hic mel vocatur. » In lib. Meteor. 7, 9.] qui in arborum ramis, herbis, lapidibus et terra invenitur, hic autem Hebraea, vel Syriaca lingua manna dicitur. Cornelius Celsus et Columella rorem Syriacum vocant, alii mel aerium. Galenus lib. 3 de alimentis cap. 39 asserit hoc mellis genus, copiose colligi in Libano Liburniae monte, ejusque regionis rusticos expansis humi velleribus, concussisque arboribus saepenumero plena ejus fictilia domum referre. Eumdem rorem nunc in Calabria et alibi gigni, indeque in loca alia ad varios medicinae usus exportari refert Matthiolus super cap. 73, lib. 1 Dioscoridis, et Vallesius in suo opere de sacra Philosophia, cap. 57.

Conimb., *In lib. Meteor.*, 7, 11.

MATHÉMATIQUE

Arithmetica. Geometria et pura atque abstracta mathesis. II, 70, 22-24. II, 71, 2. VII, 65, 11-14. VIII, 78, art. 64, tit. IX, 212, 9. IX, 213, 1.

« ... illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem materiam quam Geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt. » VIII, 78, 29-79, 3.

Purae matheseos objectum. I, 476, 23. VII, 71, 7-16. VII, 74, 1-2. VII, 80, 7-10. VII, 384, 20-21.

269. «... Mathematicae... unam [scil: abstractionem a materia.] genere, specie duplicem vendicant. Quod ut planum fiat, haud ignorandum est bipartitam esse materiam : sensibilem nimirum et intelligibilem. Materia sensibilis est materia prima induta accidentibus quae sensum movent. Intelligibilis vero quaenam dicatur, controversum est. D. Thom. 1 part. quaest. 85 ar. 1 credit esse eamdem materiam primam, spectatam prout soli quantitati subest. Aliis haec opinio non probatur. Nam cum Geometra communi Philosophorum voce dicatur non abstrahere cognitionem a materia intelligibili, si materia intelligibilis esset materia prima, jam consideratio Mathematica substantiam attingeret, quod negat Aristot. 12 Metaphys. cap. 8, text. 44, omnesque Graeci interpretes partim 2. hujus operis text. 18, partim 1 de anima text. 17 potestque ex eo ostendi, quia Mathematici sive definiant, sive demonstrent, nullam materiae aut alterius substantiae mentionem faciunt. Et quidem merito, cum Mathematicae affectiones, ejusmodi mentione haudquaquam indigeant, utpote quae quantitati per se sumptae absque ullo ordine ad substantiam conveniunt, ut esse aequale vel inaequale, esse divisibile, habere proportionem, aliaque ejusmodi. Asserunt igitur hi auctores intelligibilem materiam esse magnitudinem, hoc est lineam, superficiem, corpus, dicique materiam, propter similitudinem sive analogiam quam cum materia prima habet : ut enim haec substantiales formas, illa, accidentarias suo modo recipit; intelligibilem vero appellari, quia prout ad Mathematicum spectat non sensu sed intellectu percipi potest. Haec posterior sententia verisimilior videtur.

Quibus ita explicatis statuimus Mathematicam abstractionem non specie unam, sed duplicem esse. Namque res Mathematicae vel cogitatione abjunguntur a materia sensibili tantum, vel simul etiam ab intelligibili. Si priori modo, ad Geometram pertinent ; si posteriori ad Arithmeticum. Geometra enim, teste Aristotele 2 lib. hujus operis, cap. 2, text. 20, et 1 Rhet. ad Theodectem cap. 2 contemplatur affectiones magnitudinis, Arithmeticus autem circa numeri proprietates occupatur. Ex quo planum evadit cur Mathematicae plures sint, Physiologia vero una, itemque una Metaphysica : videlicet quia harum quaelibet unam duntaxat, illae duplicem vendicant abstractionem. Ac nos hactenus de iis tantum Mathematicis egimus quae sincerae puraeque Mathematicae dicuntur. Sunt vero praeter has aliae quae mixtae nuncupantur, propterea quod inter Physiologiam et pure Mathematicas mediae sint, eorumque objecta partim ad Naturalem Philosophum, partim ad Arithmeticum vel Geometram spectent, ut Musica et Perspectiva.

Numerus enim sonorus circa quem Musica versatur, ex parte quidem numeri, Arithmeticum quidpiam est, ex parte sonori, Physicum. »

CONIMB., *Phys.*, I, 1, 4.

Évidence des raisons mathématiques. VI, 7, 24-25. VI, 19, 22-23. VI, 50, 6-10. X, 364, 22-366, 9.

« Ad secundam quaestionem dicendum, quod procedere disciplinabiliter attribuitur mathematicae non quia ipsa sola disciplinabiliter procedat, sed quia ei praecipue competit. Cum igitur discere nihil aliud sit quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimus procedere disciplinabiliter, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quae scientia dicitur : quod quidem contingit in mathematicis scientiis. Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. Naturali quidem, quia ejus consideratio est a motu et a materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, scilicet a consideratione materiae et formae, et dispositionum materialium et proprietatum quae consequuntur formam in materia. Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare plura, est difficilior cognitio : unde in I Posteriorum dicitur, quod minus certa scientia est quae est ex additione, ut geometria ad arithmeticam. Ex hoc vero quod ejus consideratio est circa res mobiles, et quae non uniformiter se habent, ejus cognitio est minus firma, quia ejus demonstrationes, ut in majori parte sunt ex hoc, quod contingit aliquando aliter se habere : et ideo quando aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia, et moralis, minus possunt habere de certudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variabilitatem. Est autem processus mathematicus certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio ortum sumit et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea quae a sensibus accipiuntur : et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia, et sic maxime remota particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt, et imaginationi subjacent ut linea, figura, numerus, et hujusmodi ; et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem accipit et certius quam intelligentiae alicujus, vel etiam quidditatem substantiae, potentiam, et actum, et hujusmodi : et sic patet, quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam aliae scientiae operativae, et ideo ipsa maxime dicitur disciplinabiliter procedere, et hoc est quod dicit Ptolemaeus in principio Almagesti : « Alia duo genera theorici potius quis opinionem, quam conceptionum scientiam dicat : theologum, quidem propter inapparens ejus et incomprehensibile : physicum vero propter materiae instabile et immanifestum. Solus autem mathematicus inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus dabit, velut utique demonstrationes per indubitabiles rationes manifestans. »

SAINT THOMAS, *In Boetium de Trinitate*, VI, 1.

On considère généralement l'Astronomie, la Musique, l'Optique,

la Mécanique, etc. comme des parties des Mathématiques. X, 377, 9-16.

271. « Amplectenda tamen est opinio... asserentium Perspectivam, Musicam et Astronomiam magis esse Mathematicas quam Naturales. Primum, quia in vulgata Mathematicarum artium partitione connumerantur. Deinde quia ab iis qui se Mathematicos profitentur, tractari consueverunt. Item quia affectiones quae de earum subjectis demonstrantur; per media Geometriae et Arithmeticae ostendi solent ; demonstrationes vero et scientiae, eo pertinent, unde media accipiunt, cum medium veluti formale quippiam sit in scientiis. »

CONIMB., *Phys.*, 2, 2, 1, 2.

MATIÈRE

Matière, opposée à Forme. I, 476, 22. II, 202, 23. II, 209, 9-10. II, 367, 17-20. II, 485, 28-29. VIII, 103, 15-16.

Matière première des philosophes qu'on a dépouillée de toutes ses formes et qualités. XI, 33, 18-22. XI, 35, 21.

Si la matière est ou n'est pas un « corpus naturale » ? III, 565, 13-17.

Tous les corps ne sont que d'une même matière ; d'accord avec l'École et ma philosophie. III, 211, 19-212, 2.

272. « Inprimis asserendae materiae complures fuere rationes ac viae... ...Nos paucis id probare hunc in modum possumus. Cum ignis ex aqua ignem generat, aqua non ex toto interit, neque in nihilum abit ; siquidem posse in nihilum redigere, solius divinae virtutis est ; manet ergo aliquid, quo superstite ac servato, fiat aquae in ignem conversio. Id autem non est forma aquae, siquidem haec nequit cum forma ignis in eodem composito cohaerere : est igitur materia.

Item : ut communi sapientum decreto ratum est, ex nihilo quicquam gigni non potest ; gignitur ergo ex aliquo quod prius extiterat ; id autem non est forma, ea namque denuo inducitur ; est igitur quippiam quod advenientem formam excipiat et unum idemque permaneat, id est, materia. Atque hae duae rationes collectae sunt ex ea disputatione qua Aristoteles proximis capitibus materiam investigavit asseruitque.

Tertio comprobatur idem institutum ; quia sicuti in summo rerum gradu est actus purus, nullius indigus, formarum omnium effector et omnis mutationis expers, in quem series efficientium causarum ultimo desinit, ita in infimo esse aliquid debet, quod sit pura potentia, omnium egena, formarum omnium receptrix, et ipsa per se informis, nullam effectricem vim habens, atque ad omnes corporeas mutationes subeundas idonea, in quam causarum patientium ordo terminetur ; hoc autem nihil aliud quam materia est. Lege pro hac ratione si placet, Alcinoum in lib. de doctr. Plat. c. 11 ; Ficinum lib. 5 de immortalit. animorum cap. 4 ; Scotum in 2, d, 12, qu. 1.

Denique idem confirmatur hunc in modum : omne ens naturale ex forma et ex aliquo subjecto coalescit, alioqui non esset compositum Physicum ; vel ergo illud subjectum ex alio, atque ita in infinitum ; vel deveniendum

erit ad unum quod ex alio concretum non sit. Atqui non est admittenda infinita illa progressio, siquidem non datur infinitum in natura. Fatendum ergo erit, dari aliquod subjectum quod ex alio priori non sit, atque adeo materiam. »

CONIMB., *Phys.*, I, 9, 1, 1.

L'École fait la matière « puram potentiam ». III, 212, 2-4.

273. « Materia secundum se est pura potentia, id est, neque actus, nec aliquid ex potentia et actu compositum. Haec assertio est tam Peripateticae quam Platonicae scholae communis..... Deinde probatur ratione hunc in modum : si materia prima non esset pura potentia, vel esset tantum actus, vel quid ex actu et potentia concretum ; sed neutrum dici potest ; est igitur pura potentia. Major propositio [Scil : depuis « si materia » jusqu'à « concretum »] conspicua est. Minor suadetur quoad priorem partem. [Minor, id est : « Neutrum dici potest ». « Priorem partem », id est : materia prima non est actus.] Namque omnis actus vel est informans, ut candor ; vel per se subsistens, atque a materiae societate omnino sejunctus, uti Deus Opt. Max. et intelligentiae ; sed materia prima neuter horum est ; igitur actus non est. Probatur assumptio [Scil : « materia prima neuter horum est »] ac primum, quod non sit actu informans ; quia alioqui dandum esset aliud subjectum prius ipsa, ab eaque informatum, quod fieri nequit, cum materia sit primum subjectum ut ex superioribus liquet. Deinde, quod neque sit actus per se subsistens, ex eo facile convincitur, quia jam esset ens completum et forma ipsa perfectius ; nam actus non informans, quemadmodum est a materia liberior quam informans, ita et informantem naturae dignitate antecellit. Jam vero secunda pars assertionis initio propositae [Scil : materia prima non est quid ex actu et potentia concretum] ex eo suadetur ; quia si materia prima ex actu et potentia constaret, esset utique compositum naturale, atque adeo nec esset primum subjectum, nec ex ea simul cum forma unum fieret. »

CONIMB., *Phys.*, I, 9, 3, 1.

« ... ils ne doivent pas aussi trouver étrange, si je suppose que la quantité de la matière que j'ai décrite, ne diffère non plus de sa substance que le nombre fait des choses nombrées ; et si je conçois son étendue ou la propriété qu'elle a d'occuper de l'espace, non point comme un accident, mais comme sa vraie Forme et son Essence : car ils ne sauraient nier qu'elle ne soit très facile à concevoir en cette sorte. » [Cette dernière partie du texte de Descartes complète la phrase suivante qui précède les lignes que nous avons citées : « ... le souvenir de leur Matière première, qu'ils savent être assez mal aisée à concevoir, les pourrait divertir de celle dont je parle. » Descartes fait ici allusion aux difficultés, avouées par les philosophes de l'École eux-mêmes, que rencontre celui qui veut concevoir la matière première nue, sans les formes ni les accidents qui pourraient la déterminer à exister de telle ou telle façon particulière. Suarez pense sur ce point que « ... dicendum est pervenire quidem nos in aliquem proprium conceptum materiae primae, non

tamen omnino distinctum et prout in se est, sed negativum partim, partim confusum. » *Met. Disp.*, 13, 6, 4. Les Conimb. de leur côté reconnaissent que « materia ob naturalem nuditatem in abdito delitescit ». *Phys.*, I, 9, 2, 3; et c'est une question toujours posée, souvent résolue par la négative (cf. par exemple saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 87, 1) que la suivante : « Possit ne materia sine forma intelligi an non? »] XI, 35, 18-36, 8 [Nous ne donnons ici que cette seule référence parce qu'elle renvoie le lecteur au texte où Descartes s'est explicitement opposé à l'École en employant les mêmes termes de « quantité » « substance » et « matière » dans lesquels on posait ce problème d'ordinaire : la quantité est-elle réellement distincte de la substance materielle? En réalité ce problème est d'une portée absolument générale et intéresse toute la philosophie de Descartes ; il y aura lieu en effet d'avoir présente à l'esprit la conception de l'École exposée dans le texte qui va suivre toutes les fois que Descartes définira la substance matérielle comme une « res extensa »].

274. « *Utrum quantitas molis sit res distincta a substantia materiali et qualitabus ejus.*

« Antequam essentialem rationem quantitatis continuae, et distinctionem specierum ejus inquiramus, oportet supponere eam esse veram et realem entitatem, quod non possumus commodius declarare, quam explicando distinctionem ejus ab aliis rebus quod in hac sectione intendimus, in qua praecipue agimus de hac quantitate molis quam in corporibus experimur et corpus quantitativum appellamus, quod licet tantum sit una species quantitatis continuae, ut infra videbimus, tamen quodam modo includit caeteras ac sensibilius est et in eo magis apparet praesens difficultas, et ideo specialiter in eo explicanda est.....

Approbatur sententia reipsa distinguens quantitatem a substantia.

Atque haec sententia est omnino tenenda ; quanquam enim non possit ratione naturali sufficienter demonstrari, tamen ex principiis Theologiae convincitur esse vera, maxime propter mysterium Eucharistiae. Ex quo etiam ipsa naturalis ratio illustrata intelligit ipsis etiam naturis rerum esse veritatem hanc magis consentaneam et conformem. Prima ergo ratio pro hac sententia est quia in mysterio Eucharistiae Deus separavit quantitatem a substantiis panis et vini, conservans illam et has convertens in corpus et sanguinem suum ; id autem fieri non potuisset, nisi quantitas ex natura rei distingueretur a substantia. Neque sufficere potuisset distinctio modalis, quia substantia non potest esse modus quantitatis, ut per se notum est ; deberet ergo quantitas esse modus substantiae, at vero modus non est ita separabilis ab illa re cujus est modus, ut sine illa esse possit, ut in superioribus ostensum est ; ergo quantitas non est tantum modus, sed res distincta a substantia.

Respondent Nominales negando quantitatem substantiae panis manere in Eucharistia post consecrationem, quia non manet intrinseca extensio et situalis praesentia partium substantiae panis, sed manere dicunt quantitatem

albedinis et aliarum qualitatum ibi manentium ; et hanc quantitatem concedunt distingui a substantia panis. Non enim universe affirmant omnem quantitatem esse idem cum substantia, sed unamquamque quantitatem cum illa re quae proxime per illam est quanta. Quo fit, ut plures quantitates in eodem composito admittant : unam substantiae, et aliam albedinis, et aliam caloris, et sic de caeteris qualitatibus materialibus : imo et unam materiae, et aliam formae si materialis sit.

Verumtamen haec responsio inprimis repugnat communi sententiae Theologorum, qui censent manere post consecrationem quantitatem substantiae panis, imo et illam esse subjectum aliorum accidentium ibi manentium, ut latius tractatum est in 3 tomo, 3 part., disput. 56. Potestque probari ex effectibus, quos experimur in illis speciebus consecratis, quos impossibile est salvare sine multis et continuis miraculis. Primus ac praecipuus est, quia hostia consecrata ita est quanta et extensa in suo loco, ut naturaliter non possit in eodem simul esse aut penetrari cum alia hostia consecrata, aut cum quovis alio corpore ; hoc autem provenire non potest ex sola quantitate albedinis, vel aliarum qualitatum ; ergo. Probatur minor, quia qualitates cum sua propria et, ut ita dicam, entitativa extensione penetrabiles sunt, tam inter se quam cum quantitate substantiae panis, simul enim cum illa erant in eodem situ ; ergo eadem ratione sunt penetrabiles in eodem spatio, cum quibuscumque aliis qualitatibus et cum quacumque substantia si nihil aliud est. Ergo vel dicendum est species consecratas ex se non repugnare simul esse in quocumque loco cum alio corpore, sed Deum solum speciali virtute id impedire ne mysterium patefiat, quod satis absurdum est, vel fatendum est manere in accidentibus consecratis rem aliquam ex natura sua repugnantem et loco impenetrabilem cum aliis substantiis. Haec autem nulla alia esse potest, nisi quantitas substantiae, ratione cujus una substantia corporea est naturaliter impenetrabilis loco cum alia ; ergo.

Quae sit naturalis necessitas asserendi quantitatem quae sit res distincta a substantia corporea et ejusdem qualitatibus.

Atque hinc sumitur naturalis ratio ob quam necessaria est in corporibus haec res, quam vocamus quantitatem a substantia distinctam. Nam videmus in substantia materiali multas res in se extensas esse ita inter se conjunctas ut intime penetrentur, simulque in eodem spatio existant absque ulla repugnantia inter se. Rursusque videmus unam substantiam corpoream et unam partem integralem ejusdem corporis repugnare alteri in eodem spatio, ita ut non possint sese penetrare ; ergo necesse est ut hic effectus et haec repugnantia proveniat ab aliqua re distincta a substantia et qualitatibus, quandoquidem hae solae inter se non habent illam repugnantiam.

Dicere vero possunt auctores contrariae sententiae, hanc repugnantiam corporum, vel partium corporalium inter se in eodem spatio, provenire quidem ex quantitate materiae quae hanc habet naturam, ut cum quantitate formae vel materialium qualitatum non repugnet penetrari in eodem spatio, cum quantitate vero alterius materiae repugnantiam habeat. De ipsa vero quantitate materiae negabunt isti auctores distingui a substantia ipsius materiae, sed dicent, partes substantiales materiae per seipsas habere hanc molem et crassitiem, ratione cujus sese excludunt et extendunt in spatio. Et in hoc constituent differentiam aliquam inter quantitatem materiae et formarum tam substantialium quam accidentalium materialium, quod hae

omnes sunt actus actuantes et ex hac parte subtiliores sunt quam materia, et penetrabiliores tum inter se, tum etiam cum potentia materiali. At vero materia, quia per modum potentiae crassior est, ideo licet cum suis actibus penetrari possit, tamen partes ejus sunt loco impenetrabiles. Atque haec responsio et sententia sic explicata non potest facile evidenter impugnari, sistendo in pura ratione naturali.

Nihilominus tamen partim ratione naturali, partim adjuncto mysterio sufficientissime improbatur. Nam, vel quantitates formae et qualitatum sunt vere ac univoce quantitates cum quantitate materiae; vel non, sed tantum dicuntur quantitates per quamdam proportionem, quia nimirum coextenduntur quantitati materiae. Ita ut sola materia intelligatur per se quanta, reliqua per ipsam, quatenus in illa extenduntur. Si primum dicant hi auctores, ut revera videntur dicere, sine ratione constituunt illam differentiam inter quantitatem materiae et formarum, cum de ratione verae quantitatis sit conferre hanc molem rei quantae. Et deinde non salvant mysterium, nam videmus quantitatem albedinis habere illammet naturam expellendi corpus aliud ab eodem loco, et reddendi ipsas partes albedinis impenetrabiles in eodem loco. Si autem dicerent secundum, magis quidem consequenter loquerentur, stando in sola ratione naturali; mysterium tamen nullo modo salvari posset, nisi figendo continua miracula. Quia necesse est fateantur, nullam veram quantitatem manere in accidentibus consecratis et consequenter neque rem ullam, quae illa reddat loco impenetrabilia, tam cum aliis corporibus quam cum suis partibus integralibus inter se. Accedit etiam quod si nulla vera quantitas manet, non manebunt illa accidentia inter sese colligata, neque in uno tertio. Item, non possent qualitates illae naturaliter intendi, quia in nullo essent subjecto; quae omnia repugnant experientiis, ad quas salvandas erit necessarium fingere singula miracula. Tandem, etiam in ratione naturali est satis voluntarie dictum, materiam solam habere quantitativam extensionem per se, et per puram entitatem substantialem suam; alia vero omnia quae in materia insunt, esse quanta per accidens et absque propria quantitate.

Secunda ratio principalis ex eodem mysterio sumpta est, quia sub speciebus consecratis est corpus Christi Domini cum sua naturali quantitate et tamen non habet extensionem partium suam in ordine ad locum, ut ex fide constat; ergo actualis extensio partium substantiae in ordine ad locum non est ipsa quantitas substantiae, ergo est alia res media inter substantiam et illam extensionem in ordine ad locum. Major est certa apud Theologos, paucis exceptis, eamque late confirmavi 3 tom. disp. 48, sect. 1 et disp. 51, sec. 2. Ubi etiam aliis argumentis naturalibus ostendi, actualem extensionem corporis in ordine ad locum non esse quantitatem corporis. Praecipue, quia situalis extensio non est aliud quam praesentia localis, quam corpus habet in suo spatio : quae praesentia consurgit ex partialibus praesentiis singularum partium et ideo etiam ipsa extensa est, et quanta per accidens ut infra dicemus : haec autem praesentia non est quantitas ipsa, ut videtur per se notum, nam quantitas permanet semper eadem, etiamsi corpus praesentiam mutet et situm partium in ordine ad locum, id est, etiamsi sedeat, vel stet, vel hic aut illic sistat.

Quod si dicant quantitatem non esse ipsam actualem loci seu spatii occupationem, sed esse extensionem illam quam in se habet corpus quantum, ratione cujus aptum est hoc vel illud spatium occupare, et hunc vel illum

situm partium habere, illam vero extensionem non esse rem divisam a substantia; si hoc (inquam) dicant, interrogo ulterius an Christus in sacramento habeat hanc extensionem, quae dici potest aptitudinalis in ordine ad locum. Nam si habet falso ipsi dicunt, carere corpus Christi extensione quantitativa in Eucharistia; si vero non habet, praeter illud absurdum, quod corpus illud carebit in sacramento propria quantitate, sequitur ad hominem contra Nominales, extensionem illam esse distinctam ex natura rei a substantia corporis Christi et qualitatibus ejus; cumque ostensum sit, esse etiam distinctam ab actuali extensione in loco, fit, dari inter substantiam et actualem extensionem in loco extensionem mediam distinctam ex natura rei ab illis, quae sit quantitas. Quod si hoc admittant, frustra dicent illam extensionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia et separabilem ab illa, et non esse rem distinctam, cum rationes eorum contra utrumque aeque procedant et rationes aliae probent non solum esse modum, sed etiam rem distinctam.

Sed fortasse dicent, illam naturalem aptitudinem quam corpus habet ut extensive occupet et repleat locum esse ipsammet integritatem substantiae materialis, nullamque rem illi addere neque modum realem ex natura rei distinctum, sed tantum secundum rationem et modum concipiendi nostrum, illam rem vocari substantiam, quatenus per se est; vocari autem quantam, quatenus est apta ad occupandum extensum locum, et illam extensionem aptitudinalem, seu aptitudinem ad extensionem localem vocari quantitatem, eamque distinctionem rationis sufficere ad constituendum diversum praedicamentum quantitatis, sicut dicemus infra de duratione, seu quando, et aliis praedicamentis. Atque ita salvabunt et quantitatem corporis Christi manere in sacramento altaris, et non distingui a substantia.

Contra autem hanc evasionem, ad hominem quidem objicere possumus, quia Nominales non ita philosophantur de quantitate, sed ipsam situalem extensionem in loco quantitatem vocant, quod est satis absurdum. Nec minus est quod ex illo sequitur, videlicet corpus Christi in Eucharistia carere sua quantitate.

Simpliciter vero solum occurit ad objiciendum quod juxta illum modum explicandi, revera tollitur quantitas ex rebus et sola substantia dicitur per sese apta ad illam extensionem localem; illa vero distinctio rationis, si nulla est in re distinctio, magis videtur inventa ad salvandum modum loquendi quam ad ponendam in re veram quantitatem, quam antiqui Philosophi posuerunt in substantia tanquam propriam formam accidentalem ejus, non minus quam qualitatem. Quae argumenta sunt probabilia, illud vero solum est efficax, quod ex impenetrabilitate dimensionum sumitur; et in priori discursu explicatum est. »

SUAREZ, *Met. Disp.*, 40, 2, 1-18.

Corps terrestre. III, 211, 21.

Unam et eamdem esse materiam coeli et terrae. VIII, 52, 13-16. VIII, 100, 21-22.

Matière céleste. Passim, et II, 71, 26. II, 74, 2 et 18.

275. « Primus Aristoteles eam sententiam quae tuetur coelum esse distinctae naturae ab elementis in scholis illustrem reddidit. Unde in prover-

bium fere abiit quinta substantia Peripateticorum. Aristotelem secutus est ejus auditor Theophrastus, caeterique ejusdem disciplinae alumni. Suadetur autem haec opinio quae vera est, primum ex eo quia omnes formae sublunares ita materiam informant ut ab ea sejungi queant, unde est quod omnia ex iis conflata, interitum subeunt; at corpora coelestia immortalia sunt. Secundo idem probatur a motu circulari coeli ~· ut specie differt ab iis qui corporibus sub coelestibus conveniunt, ita diversam in coelo naturam arguit. Tum quia si coelum esset elementaris naturae tenderet sursum aut deorsum; similiterque si esset corpus mixtum, quandoquidem deberet agitari motu elementi praedominantis. Tertio a loco omnium supremo, qui non minus naturae diversitatem indicat. Nam si coelum esset elementum vel ex elementis concretum, neutiquam supra illa emineret. Quarto, ab actione; cum enim sit commune et universale agens, et in omnia subjecta corpora influentem vim spargat, eorumque mixtiones, alterationes et motuum vicissitudines moderetur, aequum est, ut ejus forma sicuti agendi efficacitate ita naturae excellentia praeeat, ac longe nobilioris notae sit quam elementaris. Privatim vero, quod coelestes globi non sint ignei [Opinion attribuée dans l'Ecole à Héraclite et Pythagore ; on attribuait aussi à Platon non pas l'affirmation « coelum igneae naturae esse » mais « plurimum igneae substantiae coelo inesse » C'est donc contre ces trois philosophes que porte la présente objection] probat ea ratio, quia cum tanta sit ignis voracitas et acrimonia (unde Herodotus ignem belluam avidissimam inexplebilemque. vocat quae quanto plura consumit, tanto foecundius se parit) si tota coelestis machina astraque omnia ex igni coaluissent, jam pridem totus inferior mundus eorum incendio deflagrasset : praesertim cum Sol et reliqua sidera adeo magna simulque compacta et densa sint, ut non possint non quam longissime propter magnitudinem, quam acerrime propter densitatem multitudinemque materiae, cuncta urere et depopulari. Quod est argumentum Aristotelis 1 lib. Meteor. cap. 3. [C'est sans doute contre cette objection possible qu'est dirigé le texte VIII, 87, 12-27.]»

Conimb., *De Coelo*, 1, 2, 5, 2.

MÉMOIRE

I, 263, 8. VI, 2, 23-24.

Mémoire intellectuelle qui ne dépend que de l'âme seule. III, 48, 27-29. III, 143, 7-13. III, 580, 16-17.

Elle a ses espèces à part, indépendantes du cerveau. III, 84, 22-85, 2. IV, 114, 20-22.

Elle n'est pas à proprement parler une mémoire. III, 425, 11-16. V, 193, 1-2.

Les souvenirs doivent être reconnus. V, 219, 19-220, 9.

La mémoire conserve les idées des objets. XI, 174, 10.

Mémoire matérielle. IV, 114, 17-19.

Memoria vero, illa saltem quae corporea est at similis recordationi brutorum nihil est ab imaginatione distinctum. X, 416, 20-23.

Partie intérieure du cerveau où est le siège de la mémoire. XI, 177, 19-22.

276. « Memoria fuso vocabuli significatu tribus modis a philosophis accipitur... Primum pro ipsa facultate seu potentia qua recordamur; secundo pro recordandi actu; tertio, aliquantulum improprie pro habitu seu imaginibus, quarum interventu memorandi actus exercetur. Quod ad primum attinet, potentia recordandi nihil aliud est, quam vis animae, quae rerum cognitarum imagines tanquam depositum recondit ac servat, ut eas, cum opus fuerit, exhibeat.

Porro... memorandi facultas duplex est: una sensitiva quae in capite sedem obtinet, altera intellectiva, quae in ipsa animi nostri substantia insidet. De sola autem sensitiva agit Aristoteles hoc in libro, cum doceat memoriam esse phantasmatum, et in ea tantum animae parte sitam esse, in qua imaginatio consistit. De eadem locutus est D. Damascenus loco ante citato [Lib. 2 fidei orthodoxae c. 20 *Note des Conimb.*] statuens memoriae organum esse posteriorem cerebri ventriculum, quem occipitium vocat. Intellectivam tradidit Aristoteles 3 de Anima, cap. 4 text. 6, cum docuit animam esse locum specierum, non totam sed intellectum...

Esse vero admittendam istiusmodi intellectivam memoriam, ex eo constat quia recordamur rerum universalium et immaterialium, quarum notio non in potentiam organo corporis affixam, sed in aliam facultatem nobiliorem et materiae expertem cadit. Item, quia cum pars sensitiva habet thesaurum specierum ad memorandum, potiori jure eumdem obtinebit intellectiva pars, quae excellentior est. Praeterea quia anima separata recordatur eorum quae in hac vita gessit...

Quaeri solet... utrum memoria intellectiva simpliciter ac proprie memoria dicenda sit. Nonnulli partem negativam amplectuntur eo potissimum argumento quod ad memoriam requiratur perceptio determinatae differentiae praeteriti temporis, siquidem non nisi rei praeteritae recordamur. Ea vero perceptio, cum non sit abjuncta a singularibus conditionibus, non videtur spectare per se ad intellectum, sed ad sensum. Cui opinioni haud obscure adstipulatur D. Thomas lib. secundo contra gent. cap. 74 hisce verbis : Memoria in parte sensitiva ponitur quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore, non enim est nisi praeteriti et cum non abstrahatur a singularibus conditionibus non pertinet ad partem intellectivam quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium quae abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus...

Proposita dubitatio ita expedienda est. Si dicamus ad rationem ejus memoriae quae absolute ac proprie memoria vocatur, requiri ut eadem potentia habeat in se species quae res singulares et determinati temporis differentias repraesentent, tunc juxta eorum sententiam qui arbitrantur hoc vitae statu non dari in nostro intellectu imagines rerum singularium, asserendum est memoriam intellectivam quae animae in corpore existenti convenit, non esse absolute proprieque memoriam. Si autem statuamus vel dari species illas rerum singularium in intellectu nostro, vel ad rationem praedictae memoriae non oportere, ut in eademmet potentia ejusmodi species haereant et conserventur, sed sufficere inesse illas in phantasia a cujus actu intelligendi vis ad singularium notitiam determinetur, pronuntiandum erit

memoriam intellectivam proprie et absolute memoriam esse... Utrumlibet horum probabilitatem habet, ut constat ex iis quae de cognitione singularium et de speciebus intelligibilibus partim in 1 Physic. partim in 3 de Anima a philosophis in utramque partem disputari solent.

Memoriam intellectivam non esse facultatem re aut essentia ab intellectu distinctam.

« Quaestio est num memoria intellectiva et intellectus differant inter se tanquam duae potentiae... ; causa distinctionis videtur esse in viribus sensitivis et in intellectricibus; sed in viribus sensitivis alia potentia apprehendit, alia conservat; quae enim per communem sensum apprehenduntur servantur in phantasia, quae per imaginatioem, in memoria... Non est igitur, cur intellectus a memoria intellectiva non distinguatur...

« Asserendum tamen est intellectum et memoriam intellectivam unam eamdemque esse animi facultatem nec re, nec specie diversam. Primum quia ejusdem est servare habitus et iis uti; at intellectus servat habitus memorandi, id est, species intelligibiles, ut docet Aristoteles lib. 3 de Anima cap. 4 tex. 7 ubi intellectum patientem appellat locum, seu thesaurum specierum. Quare idem intellectus eademque facultas erit quae iis utitur intelligendo et memorando. Secundo, quia simplex rei cognitio et recordatio non inveniunt in objecto discrimen per se, sed accidentarium tantum, illa enim fertur in rem absolute; haec in rem ut antea cognitam : quae rationes non per se variant objectum. Tertio, quia frustra ponitur facultatum multitudo, ubi sat est una eademque potentia; sat est autem una potentia ad intelligendum et recordandum, non minus quam ad apprehendendum et judicandum ; stabiliturque argumentum, quia reminiscentia, qua rerum immaterialium recordamur, constat ex discursu circa res immateriales, quia necessario ad intellectricem vim pertinet, cujus est circa talia discurrere.

« Argumenta vero quae oppositum suadebant, parvo negotio diluuntur... Ad tertium [Supp. dicendum] organum memoriae exigere temperamentum quod observiat diuturnae conservationi; officia vero sensus communis et imaginationis eam qualitatum compositionem requirere, quae tantummodo apta idoneaque sit ad facile recipiendum : hanc autem a priori necessario diversam esse, quia mollia prompte recipiunt, male retinent : dura pertinaciter servant, aegre recipiunt. Unde est quod sensus communis ejusque thesaurus in diversa parte cerebri debent consistere... Ex quo sequitur has potentias ut situ, ita et reipsa inter se distingui. In intellectu autem et memoria intellectrici longe diversa ratio est. Nam cum in corpore non haereant, haudquaquam ad functiones suas obeundas organorum et temperamenti diversitatem exposcunt...

Memoriam sensitivam convenire etiam brutis etsi non omnibus.

« Quod ad memoriam sensitivam attinet, eam brutis quoque animantibus convenire palam est, licet non omnibus. Hujus assertionis priorem partem tradit Aristoteles in lib. de memoria et reminisc. cap. 1... eamque satis probant manifesta memoriae indicia quae brutis deprehenduntur, quale est, ut alia omittamus, identidem certa loca, nidos, latibula repetere et sobolem suam dignoscere. Item quia... compertum est praeter hominem, somniare etiam equos, canes, boves... quod privatim in canibus declarat ipsorum latratus per quietem. Non somniarent autem bruta, nisi haberent in somniis

occursantes praeteritarum rerum imagines, asservatas in interno sensu, haud dubie ad memoriae munus.

« Posteriorem partem assertionis, videlicet memoriam non omnibus brutis convenire... probatur ex eo quia quae solo gustu et tactu praedita sunt, ac res praesentes tantum dignoscunt, memoria carent, veluti conchylia caeteraque ejusmodi marinis scopulis adhaerentia. Nec enim indigent memoria, cum hanc ob id potissimum natura brutis concedat, ut locum antea cognitum adire possint, noxium aliquid fugiendi aut jucundum consectandi gratia...

De organo memoriae sensitivae.

« Communis philosophorum sententia est... memoriam sensitivam... sedem habere in posteriori parte capitis quae occipitium vocatur. Id quod multis indiciis comprobant; primum, quia caesa ex parte offenditur memoria, et eo loco percussos rerum capit oblivio. Secundo quia ejus partis soliditas ob id potissimum videtur procurata a natura ut tenacius haereant infixae species. Postremo, quia cum recordari volumus quasi natura nos docente occipitium scalpimus, ut memorandi vim quodammodo excitemus et acuamus.

« Haec tamen de ea memoria intelligi debent, quae species proxime ab imaginatrice facultate sibi commissas reservat. Nam quae sensus communis thesaurus est, anteriorem cerebri partem occupat. Nisi quis malit unam tantum dari memoriam sensitivam, quae tam rerum sensatarum quam non sensatarum typos recondat. Cui opinioni proxima argumenta non parum afferunt probabilitatis. »

Conimb., *De Memor. et reminisc.*, 1-6.

277. *De actu memorandi et reminiscendi.*

« Memoriae, seu memoratricis facultatis duo sunt actus; unus, qui accepto a potentia nomine memoria vocatur; alter qui reminiscentia dicitur. Memoria definitur a philosophis : rei antea cognitae, ut cognita est, reperita cognitio, sive regressio ad notionem ejus quod fuit ante apprehensum, prout apprehensum fuit. Etenim si quis eliciat cognitionem rei sibi antea prorsus ignotae, aut rei quam prius novit sed omnino exciderat, non dicetur recordari, quia non considerat rem ut ab se antea cognitam...

Reminisci vero,... dicitur quispiam cum ex alio aliud ei incidit, ut cum ex lacte in candorem progreditur, ex candore in aera et ab hoc in humorem, ex quo ei tandem Autumnus, qui exciderat, in mentem venit... »

Conimb., *Ibid.*, 7.

Vestiges des impressions demeurées dans la mémoire. III, 84, 19-22. III, 136, 7-8. III, 143, 2-7. III, 433, 4-6. IV, 114, 25-115, 2. IV, 310, 9-10. V, 192, 5. VI, 55, 21. VII, 357, 1-6. XI, 360, 10-26.

278. « Dicit [Scil. Aristoteles] ergo primo manifestum esse quod oportet intelligere aliquam talem passionem a sensu esse factam in anima et in organo corporis animati, cujus quidem animae memoriam dicimus esse quemdam quasi habitum, quae quidem passio est quasi quaedam pictura, quia si sensibile imprimit suam similitudinem in sensu, et hujus similitudo

remanet in phantasia, etiam sensibili abeunte. Et ideo subjungit quod motus qui fit a sensibili in sensum, imprimit in phantasia quasi quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte ad modum quo illi qui sigillant, cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto. Dicit autem in anima et in parte corporis quia cum hujusmodi passio pertineat ad partem sensitivam quae est actus organici corporis, hujusmodi passio non pertinet ad solam animam sed ad conjunctum. »

Saint Thomas, *De mem. et rem.*, lect. 3.

279. « Et inde etiam contingit quod nos semel videntes quaedam magis memoramur eorum quam alia multoties visa. Quia ea quibus vehementer intendimus, magis in memoria manent. Ea vero quae superficialiter et leviter videmus aut cogitamus, cito a memoria labuntur. »

Ibid., lec. 4.

MENS

I, 414, 19. III, 64, 24. III, 297, 22. III, 361, 13. III, 370, 1, 15 et 17. III, 371, passim. III, 375, 2. III, 423, 28. III, 427, 21 et 23. III, 428, 26 et 31. III, 432, 26. III, 434, 19 et 20 V, 219, 9. V, 220, 14. V, 270, 13. V, 276, 15. VII, 2, 28. VII, 5, 29. VII, 8 9, passim. VII, 12, 10. VII, 13-14. VII, 15-16, passim. VII, 113, 28. VII, 140, passim. VII, 153, passim. VII, 161, 25-27. VII, 162, 21. VII, 176, 20. VII, 219, passim. VII, 223, passim. VII, 224, 15. VII, 226, passim. VII, 231, 2. VII, 246, passim. VII, 348-391, passim. VIII, 7, 10. VIII, 8, 17. VIII, 8, 25 et 31. VIII, 9, passim. VIII, 11, passim. VIII, 22, passim. VIII, 23, 5. VIII, 24, 31. VIII, 29-31, passim. VIII, 33, 3. VIII, 41, passim.

280. « ... Tertio. Principium operandi est potentia, sed anima est principium operandi ; siquidem, ut definiit Aristoteles, Anima est id quo vivimus, sentimus, loco movemur, et intelligimus ; ergo anima est ipsae potentiae. Atque hujus sententiae videtur fuisse D. August. in sermone de imagine, cap. 11, ubi ait animam esse intellectum, esse memoriam, esse voluntatem ; et 10 de Trini. cap. 11 ubi docet memoriam, intelligentiam, et voluntatem non esse tres vitas, sed unam duntaxat vitam, nec tres mentes, sed unam mentem. Et in libro de spiritu et anima cap. 13 : dicitur, inquit, anima dum vegetat; spiritus, dum contemplatur ; sensus, dum sentit; animus, dum sapit ; dum intelligit, mens ; dum discernit, ratio ; dum recordatur, memoria ; dum vult, voluntas ; ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista una anima est; proprietates quidem diversae, sed essentia una. »

Conimb., *De anima,* 2, 3, 4, 1.

281. « Et sic unum genus potentiarum animae est pars rationalis, quae hic mens dicitur, comprehendens voluntatem et intellectum, quae quidem pars animae operatur absque organo corporali. »

Saint Thomas, *Sentent.,* lib. I, dist. 3, qu. 3, art. 1.

Mens sive intellectus, sive ratio. VII, 27, 14. VII, 174, 4-9. Voir art. Entendement. Raison.

MÉTAPHYSIQUE

I, 349, 26. I, 350, 20-21. I, 370, 26-27. I, 564, 14. II, 50, 14. II, 141, 26. II, 145, 3-4. II, 570, 18-19. II, 596, 23. II, 622, 15, 16 et 20. Voir art. Philosophie.

MÉTEMPSYCHOSE

Métempsychose admise par certains platoniciens à la suite des Pythagoriciens. I, 315, 30-31. VII, 426, 1-8.

282. *De palingenesia.*

« Duae fuerunt in re proposita [Scil. : Utrum animae rationis participes ad numerum hominum multiplicentur an non ? La seconde réponse fournie à cette question par les anciens est celle qui imagine « unam animam intellectricem, sive unum intellectum, qui omnibus hominibus assistat, ut solis lumen universitati »] Philosophorum sententiae. Altera Empedoclis, Pythagorae, Platonis, Apollonii Tyanaei, et aliorum, qui absurdam quamdam μετεμψύχωσιν, id est transanimationem induxerunt, asserentes hominum animas, cum ab unius corpore excesserint, in aliena corpora certis annorum spatiis demigrare, non hominum tantum sed etiam pecudum. Hinc Pythagoras aiebat se fuisse Euphorbum, cui pectore quondam haesit in adverso gravis hasta minoris Atridae. Et Empedocles se olim piscem fuisse suis carminibus cecinit. Inde quoque ortum habuit dogma illud Pythagoraeorum, qui magnum scelus praedicabant pecorum carnibus vesci, ne ut Tertullianus in apologetico contra gentes cap. 48 ait, bubulam de aliquo proavo quisquam obsonaret. Dissidium tamen est inter auctores num Plato revera posuerit transmigrationem animarum etiam in corpora belluina, an in humana duntaxat. »

Conimb., *De anima,* 2, 1, 7, 1.

MÉTÉORES

Météore. I, 23, 7. I, 127, 12-17. I, 320, 5. I, 329, 28. I, 339, 21. I, 340, 3. I, 430, 10. I, 455, 22. I, 478, 9. I, 529, 7. I, 559, 8. I, 563, 4 et 24. II, 31, 29. II, 74, 4-26. II, 75, 28-29. II, 76, 4. II, 97, 21. II, 206, 30. II, 210, 14. II, 216, 6. II, 267, 25. II, 268, 25. II, 384, 21. II, 430, 24. II, 444, 20. II, 496, 26. II, 525, 22. III, 173, 15. III, 216, 10. III, 256, 23. III, 363, 7. III, 504, 29-30. III, 506, 19. III, 610, 25. VI, 228-366, passim.

« ... si on peut connaître les formes de ces corps que les Philosophes disent être composés des éléments par un mélange parfait, aussi bien que celles des Météores qu'ils disent n'en être composés que par un mélange imparfait. » VI, 232, 8-12.

283. « Postquam Aristoteles in libris de generatione communem elementorum caeterarumque dissolubilium substantiarum doctrinam exhibuit, egitque de alteratione, de ortu et interitu et permixtione, accedit in hoc opere ad mixtorum naturam singulatim scrutandam. Quoniam vero eorum quae permixtione oriuntur, quaedam sunt mixta secundum qualitates duntaxat, ut ros, glacies, pruina, quae videlicet retenta propria forma alicujus elementi quatuor primarias qualitates, calorem, frigus, humorem et siccitatem obtinent; alia mixta secundum substantiam, quae praeter quatuor qualitatum temperiem propriam formam ab elementariis specie distinctam vendicant, rursusque ex hoc posteriori genere quaedam sunt mixta animata, ut stirpes, quaedam animae expertia, uti lapides et metalla ; sic Aristoteles harum rerum explicationem distribuit, ut hisce quatuor Meteororum libris, mixtorum tam imperfectorum quam perfectorum anima carentium disciplinam tradat, in reliquis vero, quae quidem nunc extent, Physiologiae operibus, longa et accurata tractationum serie de mixtis perfectis et animatis disputet. »

CONIMB., *In lib. Meteor. Proemium.*

« Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au-dessus de nous, que pour celles qui sont à pareille hauteur ou au-dessous. » VI, 231, 3-5.

284. « Quod vero ad inscriptionem attinet, nuncupantur hi libri τῶν μετεώρων seu μετεωρολογικῶν, propterea quod sint de rebus quae in sublimi mundi sublunaris regione oriuntur. Est enim μετέωρον sublime, et μετεωρολογία rerum sublimium ratio ac scientia. Verum cum Aristoteles hoc loco, etiam ea quae in subterraneis locis et terrae gremio nascuntur ex professo tractet, jure optimo rogarit quispiam, cur ab iis tantum quae in sublimi fiunt, tota tractatio nomen acceperit. Hujusce rei variae ab auctoribus causae afferuntur. Prima, quod Aristoteles priori loco de sublimibus disserat. Secunda quod haec majorem explicationis partem occupent quam subterranea; licet enim lapidum et metallorum multiplex natura sit, eaque consideratio in Philosophia late pateat, horum tamen absolutam et exquisitam doctrinam non fuit Aristoteles hoc opere persecutus. Tertia quod pleraque omnia de quibus hic agitur habeant pro materia vaporem vel exhalationem quae propria vi in sublime feruntur. Quarta quod ea quae in sublimi apparent majorem conspicientibus admirabilitatem movent.

CONIMB., *In lib. Meteor. Proemium.*

MÉTHODE

Méthode. Passim. VI, passim. VII, 522 et sqq.

Ratio demonstrandi duplex : analysis et synthesis. II, 394, 3. II, 400, 16-18. VII, 155, 4-156, 22. VII, 159, 2-3 et 14. VII, 160, titre. VII, 249, 2. VII, 445, 26. VII, 446, 7. VII, 461, 18-20.

285. *De Methodo, ubi de optima ratione componendi et dividendi.*

« Quoniam ut supra monuimus affirmationi compositio et divisioni negatio respondet, locus hic postulat ut de compositione et divisione, adeoque generatim de Methodo cujus hae sunt partes ex instituto dicamus.

Quid sit Methodus et quaenam ejus utilitates.

Methodi nomen dupliciter accipitur. Primo quidem pro ordine et serie eorum omnium quae in universa doctrina, vel ejus parte traduntur ac digeruntur. Secundo pro ordinatione seu eo animi judicio, quo res illae in aliqua disciplina continue disponuntur. Et quoniam unicuique ordinationi suus ordo respondet, ideo indiscriminatim pro utrolibet accipitur methodus, attamen magis propria est posterior acceptio quam prior. Erit igitur proprie loquendo methodus : animi judicium apte riteque ordinantis ea omnia quae ad universam aliquam scientiam pertinent, ex quo totius illius scientiae ordo nascitur, sicque methodus non est quaelibet, nec cujuslibet rei dispositio. Neque enim terminorum dispositio in enunciatione, neque enunciationum in ratiocinatione methodus appellatur, sed apta plurium definitionum, enunciationum, ratiocinationum, etc. ad eamdem scientiam pertinentium ordinatio. Cujus methodi utilitates permultae sunt, ut quod res ad intelligendum faciles efficiat ; quae enim ordinata sunt, longe facilius intelliguntur, quam quae turbata sunt et promiscua ; deinde quod memoriam juvet, firmius enim animo inhaerent quae ordinate addiscuntur ; denique quod discentium animos alliciat ac detineat ; delectat enim in oratione methodus sicut in qualibet alia re ordo et partium apta dispositio.

Quotuplex sit generalis scientiarum Methodus.

Methodus in genere quidem duplex est ; altera prudentiae quae nullis certis legibus continetur, sed pro ratione circumstantiarum a viro prudenti, varia observatur ; altera artis, quae certis dialecticae praeceptis dirigitur, eaque duplex : altera generalis, quae servanda est in continuata serie omnium partium alicujus scientiae, altera particularis quae in unaquaque quaestione aut difficultate enodanda servari debet. De generali igitur in hac quaestione agimus, de particulari sequenti quaestione dicturi.

Cum igitur duo maxime in unaquaque scientia considerentur, quaesita nempe et media quae ad quaesitorum explicationem adhiberi solent, possintque vel quaesita inter se vel media inter se, vel denique media cum quaesitis ratione ordinis comparari, hinc triplex ordo servandus est in qualibet scientia, videlicet in primis plurium quaesitorum inter se, ut quae priora sunt priori loco exponantur, quae vero posteriora, quaeque sine praecedentibus non possunt intelligi, posteriori ; deinde mediorum inter se, ut cum plura suppetunt media ad aliquid probandum, quae sunt viciniora rei probandae priori loco adhibeantur, quae vero remotiora posteriori. Denique is ordo servandus est mediorum ad quaesita ut prioribus quaesitis priora media, posterioribus posteriora media respondeant. Porro in quolibet isto ordine sive quaesitorum inter se, sive mediorum inter se, sive mediorum ad quaesita, triplex methodus reperiri potest, videlicet Resolutiva, Compositiva et Definitiva.

Methodus sive ordo resolutionis quae dicitur analysis fit quatuor modis, primo cum a toto integro ad singula membra quae dicuntur partes integrantes, fit progressus, ut si quis de toto syllogismo primum dicat, deinde partes ex quibus constat, nempe propositiones et terminos explicet. Secundo cum a toto universali ad singulas ejus species quis dilabitur, ut si de syllogismo primum in genere quis disserat, deinde singulas ejus species, nempe syllogismum demonstrativum, Topicum et Sophisticum explicet, tum horum adhuc species declaret, donec ad infimas pervenerit. Tertio cum conclusio in

sua prima principia resolvitur, quae methodus in demonstrando et probando Mathematicis praesertim familiaris est, ut si quis probet dialecticam esse utilem, quia actiones mentis ab ipsa diriguntur, actiones autem mentis dirigi posse, quia nonnunquam errare possunt; esse autem errori obnoxias, quia id experientia constat.

Quarto cum a fine ad media fit regressus, ut si quis praevideat dialecticae finem esse caeteras scientias perfecte consequi; id autem fieri non posse sine rationis legitimo discursu; discursum vero quibusdam enunciatis niti, omne autem enunciatum suis constare terminis, ideoque inchoandum esse a simplici terminorum apprehensione et sic paulatim progrediendo per ea quae sequuntur ad propositum finem perveniendum esse; prior ille rationis regressus a fine proposito ad media et prima usque elementa fit ordine analytico seu resolutorio.

Quoniam vero analysi, id est divisioni opponitur synthesis, id est compositio, hinc fit ut tot modis oppositis fieri possit methodus compositionis quot fieri potest methodus resolutionis; primo cum a partibus constituentibus seu integrantibus ad totum integrum fit processus; ut si quis Dialecticam auspicetur ab ipsis primis elementis, nempe simplicibus terminis, tum ad propositiones quae ex ipsis constant terminis procedat, tandem ex ipsis enunciationibus ad syllogismum qui propositionibus constat progrediatur. Secundo cum a specialissimis per ea quae subalterna sunt ad generalissima fit progressus, qua methodo in invenienda potius quam in docenda aliqua scientia uti decet; ut si quis primum experientia comperiat tres esse syllogismorum species, nempe Demonstrativum, Topicum et Sophisticum, tum ex iis communem syllogismi rationem colligat, tunc conferendo syllogismum cum inductione, exemplo et enthymemate communem argumentationis rationem agnoscat. Tertio cum a primis principiis per interjecta usque ad ultimas conclusiones fit processus, ut si quis doceat primum ab experentia animum hominis esse labilem, errorique obnoxium; tum ex eo doceat certa aliqua arte dirigendum esse, eamque artem esse Dialecticam; ex quibus concludet Dialecticam in primis utilem esse ad recte et sine errore disserendum. Quarto a mediis ad finem, ut si quis doceat apprehendere sine errore simplices terminos, ut ex iis doceat enunciationes conficere, tum modum recte enunciandi doceat, ut postea modus optime ratiocinandi teneatur, quo tandem caeterae omnes scientiae habeantur perfectae et omnibus suis numeris absolutae.

Tertia eaque optima methodi species, quae diffinitiva dicitur, videturque partim ex compositiva, partim ex divisiva methodo constare, tum maxime servatur cum res in genere primum definitione explicatur, quod fit componendo genus cum differentia; deinde explicatis per definitionem rei proprietatibus, eadem primum in sua membra seu partes integrantes, si quas habent, de inde insuas species seu partes proxime sibi subjectas dividitur; eodemque modo unaquaeque ex illis speciebus primo definitur, ejusque proprietatibus traditis in sua membra primum, deinde in suas species dividitur, sicque deinceps proceditur, donec ad ultimas species deveniatur, ut si quis acturus de syllogismo, primum explicet quid sit syllogismus in genere et quaenam ejus proprietates; tum partes integrantes syllogismi, materialem nempe ac formalem distinguat; tandem syllogismum dividat in partes subjectivas seu species, nempe in Demonstrativum, Topicum, et Sophisticum, eodemque modo in singulis speciebus procedat, quo in ipsarum genere explicando.

Est autem aptissima haec methodus in docendis et addiscendis doctrinis; in inveniendis vero iisdem disciplinis, alia methodo, nempe compositiva seu synthetica plerumque utendum est...

Quaenam sit legitima rei propositae divisio et partitio.

Cum in omni philosophiae parte frequens atque adeo utilissimus sit divisionis usus, ita ut ipsa siculi definitio atque demonstratio sciendi instrumentum, praesertim a Platonicis dicatur, non fuerit alienum nonnulla hic de divisione specialiter subjungere; nempe quid sit, quotuplex sit, tandem quomodo fieri debeat.

Quod spectat ad primum definiri potest : oratio qua totum in partes dividitur; ut si dicas, animal aliud esse rationale, nempe hominem, aliud irrationale, nempe brutum; vel si dicas, corporis humani pars alia est caput, alia pectus, etc. Licet autem haec vocabula, divisio, partitio, analysis, seu resolutio indiscriminatim usurpentur, est tamen inter ea discrimen, quod divisio sit proprie totius universalis in species, partitio totius integri in membra; denique analysis sit reductio conclusionis in sua principia vel regressus finis ad media.

Quod spectat ad secundum, divisio in genere est triplex, pro triplici genere totius et partium. Est enim alia divisio totius integri in partes integrantes quae proprie dicitur partitio, ut est divisio corporis humani in caput, pectus, brachia, crura, etc. Alia vero est divisio totius universalis in suas species, ut est divisio animalis in hominem et brutum. Alia denique divisio totius essentialis in partes essentiales sive physicas, nempe materiam et formam, ut si hominem partiaris in corpus et animam, sive metaphysicas, nempe genus et differentiam, ut si hominem dividas in animal et rationale. Caeterum praeter has tres proprias species divisionis per se, tres aliae sunt species divisionis per accidens. Prima, accidentis in subjecta qua dividitur aliquod accidens penes subjecta in quibus reperitur, ut si dicas : eorum quae moventur aliud est coelum aliud elementum, aliud corpus mixtum. Secunda, subjecti in accidentia, qua dividitur subjectum penes accidentia, ut si dicas, corpus aliud est album, aliud vero nigrum. Tertia accidentis in accidentia, qua videlicet accidens non per proprias differentias, sed per alia diversi generis accidentia in concreto dividitur, ut si dicas, album aliud est molle, aliud durum.

Quod spectat ad tertium, quatuor sunt praecipui canones seu regulae legitimae divisionis. Prima, ut uniuscujusque divisionis membra simul sumpta totum divisum adaequent, quo fit ut membra dividentia cum toto diviso sint reciproca. Secunda, ut utraque pars divisionis, si fieri possit, nominibus positivis exprimatur. Tertia, ut totum in partes viciniores et proximas, seu universaliores primum distribuatur, deinde istae in alias, unde genus aliquod non statim immediate, sed per interjectas species in remotiores usque ad specialissimas debet subdividi. Quarta, ut unum divisionis membrum alteri opponatur, ita ut in altero non contineatur, sed utrumque aeque immediate in toto diviso. Et haec de Methodo ac Divisione satis, atque adeo de secunda Dialecticae parte.

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, I, 185-192.

MODE

Mode. I, 216, 19. III, 502, 28-29. III, 503, 31-504, 2. III, 508,

8. III, 566, 27. IV, 65, 3. IV, 350, 7. VII, 30, 30. VII, 34, 23. VII, 35, 1. VII, 78, 22. VII, 81, 12. VII, 153, 21-22. VII, 177, 15-21. VII, 248, 15. VII, 249, 8-13. VII, 364, 17. VII, 444, passim. VIII, 23, 8 et 28. VIII, 24, 20. VIII, 26, 14 et 17. VIII, 27, passim. VIII, 31-36, passim. VIII, 2ª, 347, 11. VIII, 2ª, 350, 11-21. VIII, 2ª, 355, 1-5. Voir tex. 3, 148, 150, 151, 152, 184.

Modes et attributs. IV, 348, 9-349, 17. VIII, 26, 19-30. VIII, 2ª, 349, 20-26. VIII, 2ª, 348, 17-349, 9. Voir tex. 518.

Differre in modo. III, 36, 7. Voir art. Distinction. Distinctio modalis.

Modos sive accidentia. Voir tex. 177.

MONDE

Le monde. Passim.

286. « Tota haec naturae sensibilis moles, ab elegantia Mundus, ab artificio Machina, ab interno sui principio Natura, ab immenso rerum omnium complexu Universum, et etiam a praecipua sui parte οὐρανὸς, id est Coelum ab Aristotele nonnunquam appellatur. Describitur ab eodem Aristotele, libello de Mundo ad Alexandrum : compages e coelo terraque coagmentata, atque ex iis naturis quae in his intus inclusae sunt. Itemque alio modo ibidem : Rerum omnium ordo, pulcherrimaque descriptio quae a Deo et per Deum conservantur. »

E. a Sto Paulo, *Sum. phil.*, III, 223-224.

« Si mundus ab aeterno fuisset... » V, 347, 27.

287. « Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt; quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei ; dicimus enim : *Credo in unum Deum*, etc. ; et iterum Gregorius dicit in hom. 1 in Ezech., non remote à princ., quod *Moyses prophetavit de praeterito, dicens :* « *In principio creavit Deus coelum et terram* ; » in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per relationem : ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est qu. 38, art. 1. Et hujus ratio est quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab *hic* et *nunc* ; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut coelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est qu. 19, art. 3. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 46, 2,

Plures mundos esse non posse. VIII, 52, 16-21.

« Et bien que je n'infère point pour cela qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois pas aussi qu'il y ait aucune raison par laquelle on puisse prouver qu'il n'y en a point. » V, 55, 2-8.

288. « Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, et qu. 21, art. 1, ad 3. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 47, 3.

288 *bis*. « Quanquam vero physicae rationes non suppetant quae unum tantum esse mundum aperte demonstrent, tamen quod unus tantum sit, fidei disciplinae omnino consentaneum est, cum liquido constet ex humanae prosapiae historia tradita in libro Geneseos, ac palam etiam docuerit D. Paulus, Actorum c. 17, fecisse Deum ex uno omne genus hominum ; cum idem Apostolus ad Romanos 5 dicat per unum hominem peccatum in hunc mundum introisse ; cum Matthaei ultimo mittantur discipuli ad docendas omnes gentes. Ex quibus locis aliisque nonnullis colligitur totum genus hominum in nostro hoc mundo genitum propagatumque fuisse et intra eum contineri. Nisi quis dicat effectum a Deo alium mundum in quo homines non sint, vel hinc ad illum transvectos a Deo aliquos tanquam in coloniam. Quorum utrumque ridiculum est, ac nullam prae se ferens speciem veritatis. »

CONIMB., *De Coelo*, 1, 8, 1. 2.

Ceux qui veulent que le monde soit fini, I, 86, 1-8. IV, 609, 5-6. V, 51, 18-25. V, 224, 9-17. V, 344, 5-12. V, 345, 9-16. VIII, 15, 7-10. VIII, 52, 3-12. VIII, 80, 21-81, 1. VIII, 92, 2-3. XI, 32, 12-33, 3.

289. « Illud dicitur actu infinitum simpliciter, quod secundum omnem dimensionem, latitudinem, longitudinem, profunditatem est infinitum... Sit igitur conclusio. Nullum corpus naturale potest esse actu infinitum... Nam omne quantum figuram necessario habet, at infinitum figuram habere non potest ; nam figura est terminus quantitatis, quae non est si corpus est infinitum, non ergo esse potest...

« Altera ratio est partim sumpta ex Aristotele. Si corpus aliquod naturale

esse posset infinitum, tunc vel esset elementum vel mixtum elementis, vel aliquod aliud simplex corpus. Sed nullum ex his esse potest, et patet. Non enim potest esse elementum, nam... haberet virtutem infinitam, vel tantam saltem, quanta sufficeret reliqua omnia corrumpere et in se trahere, quod naturaliter esse non potest.

« Praeterea si esset mixtum tunc vel componeretur ex elementis numero infinitis, et hoc non, quia, uti diximus, multitudo infinita esse non potest, praesertim actu. Aut componeretur ex finitis numero, et tunc necesse esset quod aliqua aut unum illorum esset magnitudine infinitum, aliter enim numero finita non facerent actu infinitum. Si ergo illorum unum est infinitum, alia in se corrumpet, et non erit mixtum tale corpus, sed simplex.

« Quod si sit aliud simplex corpus, tunc, cum naturale sit, vel movetur sursum, vel deorsum, vel circulariter. Sed nullus motus ex his potest esse in corpore infinito ; non igitur movebitur, nec erit naturale. »

Totelus, *Physic.*, lib. III, cap. 8, tex. 75, qu. 7

[Ces raisonnements qui prouvent que l'existence d'un corps infini est impossible établissent du même coup que le monde est fini. On en trouvera un très grand nombre dans saint Thomas et très longuement discutés au commentaire du *De Coelo*, lib. I, lect. 9. Notamment : « Unde si mundus sit infinitus sequitur quod non moveat circulariter ; videmus autem firmamentum moveri circulariter ; non ergo est infinitum. » *Loc. cit.*]

MOUVEMENT

Le mouvement est « actus entis in potentia prout in potentia ». II, 597, 26. IV, 697, 26-698, 2. X, 426, 16-20. XI, 39, 4-13.

290. « ...Tres vero ab Aristotele assignatae sunt [Scil. motus definitiones] Prima cap. 2 hujus lib. text. 6 nempe : motus est actus ejus quod in potestate est quatenus tale est ; seu : motus est actus entis in potentia ut in potentia est. Secunda eodem cap. text. 16 : motus est actus ejus rei quae vim habet ut moveatur quatenus eam vim habet ; seu : motus est actus mobilis prout mobile est. Tertia c. 3 text. 23 : motus est actus ejus quod agere et pati potest, quatenus tale est. Licet vero quaelibet harum suo modo ad rem apposita sit, prima tamen quae caeteris praestat, et ut Simplicus ait, admiranda quadam ratione motus naturam explicat enodanda a nobis est.

..... Sit igitur nostra assertio : motus secundum suam propriam rationem non est forma per se, nec forma pariter cum fluxu seu acquisitione, sed est acquisitio ipsa tendentiave ad formam..... Ita vero cum nihil aliud sit motus quam successiva et continua alicujus formae acquisitio, necessario, dum ejusmodi acquisitio durat id quod movetur potentiam habet assequendi ulteriorem aliquam partem formae quam comparat, alioqui jam aequisitio cessasset. Dicitur ergo motus actus, id est, perfectio entis in potentia, hoc est, ejus rei quae adhuc est in potentia ad aliquam partem formae quae acquiritur ; ut est in potentia, id est, ut procedit ulterius et continue ad ejusmodi formam. Exempli gratia, acquisitio caloris est motus [C'est ce mouvement que l'on nommera « motus ad calorem ». Descartes y fait allusion, VIII, 33,

28-30] quia est actus seu perfectio aquae quae calefit quaeque est in potentia ad novam aliquam partem caloris, quatenus continue ad eam pergit.

Porro in hac definitione locum generis obtinet actus, quae particula excludit quidquid nullo modo actus est, ut materia prima; reliqua vicem gerunt differentiae. Ac verba illa : Entis in potentia, removent omnes mutationes momentaneas, quibus tota formae perfectio simul obtinetur; cujusmodi est generatio hominis, qua tota forma humana, sine ulla successione, uno temporis puncto, in materiam inducitur. Removent etiam omnes actus perfectos, ut summum frigus, summum calorem, quae nullam rei subjectae potestatem relinquunt ad aliquam sui partem praeterea assequendam. Denique particula, ut in potentia est, excludit actus imperfectos, qui licet sint ex parte acquisiti, proindeque actus entis in potentia, non tamen sunt entis in potentia ut in potentia, hoc est, rei tendentis in formam perfectiorem. Talis est calor remissus in aqua quae jam calefieri desiit. Eadem etiam rejiciuntur momentaneae mutationes quibus forma nondum perfecta acquiritur; hae namque actus quidem sunt rei potentiam habentis ad perfectiorem formam, non tamen ad eam paulatim progredientis. »

CONIMB., *Physic.*, 3, 2, 1, 1.

[A noter une ressemblance purement verbale; il est probable que dans le texte VIII, 109, 15-111, 12, Descartes s'est souvenu d'une comparaison employée. CONIMB. De gen. et corr. 2, 3, 8, 6, « De motu formicae insidentis lanceae ».]

Divers mouvements distingués par les Philosophes. IV, 476, 26-27. VIII, 33, 28-30. VIII, 53, 7-8. XI, 39, 23-28.

291. *Utrumne motus in tribus tantum categoriis per se versetur an non?*

« Deinde animadvertendum est contraria, quod ad rem praesentem attinet, tripliciter dici; primo ac propriissime ea quae sub eodem genere maxime distant eidemque subjecto vicissim insunt, nisi alterum insit a natura, ut ex capite de oppositis constat. Secundo numerantur inter contraria quilibet duo termini positivi, inter quos cernitur latitudo aliqua, vel graduum, ut inter summe calidum et summe frigidum, vel qualitatis mediae ut inter album et nigrum inter quae cadit caeruleus color; vel extensionis ut inter quantum unius cubiti et quantum sex cubitorum, inter quae conspicitur latitudo cubitorum quinque; vel formae quae ratione unius partis successive acquiritur, ratione alterius amittitur; quo pacto existentiam mobilis in principio et in fine spatii interjacet latitudo existentiae ejusdem mobilis fusa per intercapedinem quae successive acquiritur et abjicitur, dum mobile a principio ad finem pergit. Tertio denique appellantur contraria, non ea tantum quae primo aut secundo modo talia sunt, sed etiam privantia, de quibus loquitur Aristot 1 lib. hujus operis, cap. 5 text. 47, cum docet rerum physicarum principia contraria esse.

Denique attente observandum est duas requiri et sufficere conditiones ut aliquid per se motum terminet. Una est ut habeat contrarium, quod semper supponatur existere in re motum subeunte, ita scilicet ut adeptio ejus ad quod per se motus sit, ab ejusmodi contrario, tanquam a termino a quo proficiscatur, tendatque ad alterum contrarium ut ad terminum ad quem. Hanc vero conditionem tradidit Aristot. cap. 2 hujus libri text. 10 ubi tamen con-

traria non quaevis sine discrimine, sed juxta secundam acceptionem, de qua proxime egimus, intellexit. Secunda conditio est ut id quod motum terminat per se comparetur, neque subjecto absque mutatione adveniat, eaque non qualicumque, sed quae sit vera actio et passio, qualis est illa qua Socrates albescit vel sanatur. Hanc etiam conditionem eodem capite textuque inculcavit Aristoteles.

His ita constitutis, propositae quaestioni respondendum est, ad tres duntaxat Categorias : Quantitatis, Qualitatis et Ubi esse motum. Quae conclusio cum statuat esse motum ad tres Categorias, nec ad plures tribus, utraque ejus pars suadetur. Prior hunc in modum. In illis tribus cernuntur duae conditiones traditae ; siquidem formae horum praedicamentorum servant contrarietatem de qua locutus est Aristoteles, neque subjectis absque eorum mutatione adveniunt, ut consideranti perspicuum fiet : ergo. Posterior vero ostenditur, quia in primis, ad substantiam non est per se motus ob defectum prioris conditionis. Nec enim in substantiis datur contrarietas requisita ad motum de quo hic agitur, quia in ea non invenitur per se latitudo motu percurrenda, cum intensivam non admittat [Il n'y a dans la substance ni intensio, ni remissio. Elle est ou n'est pas, mais ne peut être plus ou moins elle même], extensivam non habeat nisi per accidens, nempe ratione Quantitatis. Nec est etiam motus ad Relationem quia cum, verbi gratia, Socrates albescit, sit ei similis nix, nullam propriam mutationem nive subeunte. Eadem ratione neque est motus ad motum, atque adeo nec ad Actionem et Passionem, quia haec comproducuntur acquirunturve productione sive acquisitione formae quae motu acquiritur, quo fit ut non adveniant subjectis mutatione per se ad ipsa directe pertinente. Similiter ob eamdem causam neque ad Quando, Situm et Habitum est per se motus. »

Conimb., *Physic.*, 5, 2, 1, 3.

Mouvement local. I, 143, 19. I, 216, 18. I, 418, 2. I, 430, 8. II, 143, 5. II, 211, 21. II, 364, 4. III, 315, 5. III, 454, passim. IV, 65, 3-6. VII, 63, 20-21. VII, 161, 30. VII, 176, 14. VIII, 7, 14-15. VIII, 32, 7. VIII, 33, 28. VIII, 53, 7. VIII, 71, 24. X, 402, 9-28. XI, 39, 28-40, 5.

Le mouvement, translation d'un lieu dans un autre. V, 403, 26. VIII, 53, 23-54, 9. VIII, 55, 12-21. VIII, 90, 17-19. VIII, 96, 13 et 15.

292. « Concludit [Scil. Aristoteles] cum nec in substantia, neque in Ad aliquid, nec in actione et passione motus sit, cum non sit contrarium in ipsis, solum erit triplex species motus : ad quantitatem, ad qualitatem, et ubi.

Imponit autem nomina his. Motus ad qualitatem dicatur alteratio..... Motus ad quantitatem non habet unum commune nomen, tamen dupliciter nominatur Si fuerit ad perfectam, dicatur Augmentatio, si ad imperfectam dicatur Diminutio. Motus vero ad Ubi non habet nomen, nec in communi, nec proprium, at dicatur Latio, quamvis hoc vocabulum non conveniat nisi his quae naturaliter moventur, nec in ipsorum est facultate motum incipere aut finire ; ista enim proprie dicuntur ferri. At vocabulum extendatur jam ad quemcumque motum secundum locum. »

Toletus, *Phys.*, lib. V, cap. 2, tex. 18.

Le mouvement le plus parfait. VIII, 63, 20-26. VIII, 72, 13-15. XI, 46, 9-47, 3.

293. « Cum ostendisset [Scil. Aristoteles] lationem, id est, localem motum esse primum, nunc quae latio ista sit inquirit. Nam sunt multae species motuum localium. Dum autem hoc inquiritur, simul etiam tractabitur quod talis motus sit perpetuus et continuus. Nam ille motus localis inter alios primus erit qui solus potest perpetuus esse et continuus ; ob id probat nullum motum praeter circularem posse esse perpetuo continuum ; propterea ille solus omnium erit primus et hoc motu movebit primus motor. »

TOLETUS, *Physic.*, lib. 8, cap. 7, tex. 61.

Motum non esse motui contrarium. VIII, 67, 7-16. VIII, 72, 9-10.

294. « Vult [Scil. Aristoteles]..... ostendere quod motus illi sunt contrarii qui sunt ex contrariis in contrarios terminos. Repetit autem differentiam motus ac mutationis, quod mutatio non a contrario in contrarium procedit ; motus vero id est.

Ex quo argumentum sumitur. Omnis motus ad contrarium ex contrario procedit ; ergo quae sunt ad terminos contrarios vere ex contrariis etiam procedunt In his ergo contrarietas est qui a contrariis in contrarios tendunt ; ut motus a sanitate in aegritudinem, et ab aegritudine in sanitatem contrarii sunt.

Inductione per singula motus genera diversorum motuum contrariorum exempla ponit. In alteratione enim corporali, aegrotare et sanari contrarii sunt motus. In alteratione secundum animam, discere et ab alio decipi. Discere enim est acquirere scientiam ab alio, et huic opponitur decipi ab alio. Nam invenire, quod est scire per se, opponitur errare per se et a se. Similiter in motu locali motus sursum motui deorsum contrarius est secundum longitudinem ; motus ad dextram motui ad sinistram secundum latitudinem ; motus ante motui retro secundum profunditatem. Secundum enim cujuslibet dimensionis terminos sumitur motus localis contrarietas. »

TOLETUS, *Physic.*, lib. V, cap. 5, tex. 49 et 50.

Il faut distinguer le mouvement même et la détermination du mouvement vers tel ou tel côté. VI, 94, 7-18. VI, 97, 13-15. VIII, 65, 20-24. XI, 8, 24-9, 8.

295. « Latio sive motus localis alias habet essentiales differentias quae petuntur a terminis, nempe a diversa formali ratione Ubi ; per quas dividitur in proprias species ; ut cum dividitur in motum orbicularem et rectum, et quidem in rectum ad superum locum et in rectum ad inferum.

E. A S^to PAULO, *Sum. phil.*, III, 111.

Motus in instanti. Motus in tempore. I, 307, 7-8. I, 308, 21-22. I, 416, 24-25. I, 417, 3 et 12-13. I, 524, 23. I, 529, 3-4, 10 et 17. II, 143, 3 et 10. II, 211, 12-14. II, 215, 6-15. II, 370, 7. II, 384, 2. VI, 43, 23. VI, 84, 23-27. VIII, 64, 2. X, 402, 9-28. XI, 45, 11-19.

296. « Inter alia proximi capitis theoremata statuit Aristot. motum puncto

temporis fieri neutiquam posse. Verum offerunt se argumenta quibus id oppugnetur....

.... Immateriales substantiae possunt in instanti moveri. Ergo saltem earum motus momento fiet. Probatur assumptum. Primum quia ideo sol ubi primum sese exserit supra horizonta, totum hemisphaerium momento illustrat, quia lumen non habet contrarium a quo retardetur; at substantiis immaterialibus nihil contrarium datur. Item quia propterea videntur corpora non posse in instanti locum mutare, quia constant partibus quarum una non nisi successione temporis alterius locum subit; at substantiae materiae expertes carent partibus.

. . . .

Asserendum tamen est cum Aristotele capite 3 hujus libri text. 29 aliisque in locis, et communi Peripateticae scholae assensu, nullum motum in instanti posse fieri, etsi aliter visum fuerit nonnullis quos refert impugnatque Durandus in 4 distinct. 43 quaest. ult; Richardus in 1 distinc. 37 quaest. 3, circa 3 principale. Probatur autem nostra haec assertio hunc in modum. Motus cum sit actus entis in potentia ut in potentia, est continuus, habetque prius et posterius, et ex sua natura successionem vendicat; atqui successio non potest dari in instanti, ergo neque motus. Secundo, sicut se habet mutatum esse ad instans, ita motus ad tempus; ergo a commutata proportione, sicut se habet mutatum esse ad tempus, ita motus ad instans; sed mutatum esse necessario mensuratur instanti, nec potest mensurari tempore; ergo motus necessario mensurabitur tempore, nec poterit instanti mensurari, atque adeo nec in instanti esse. Et hae quidem rationes concludunt non solum non posse facultate naturae, sed nec divina virtute motum in instanti dari, cum nec motus essentia absque successione, nec successio absque mora esse possit.

. . . .

Ratio autem, qua probari videbatur immateriales substantias puncto temporis cieri posse, explicabitur negatione antecedentis ad cujus priorem confirmationem, relicta eorum sententia qui putant illuminationem, non momento, sed tempore quam brevissimo fieri, dicendum erit trajectionem luminis non ob id solum momento effici quod lux contrarium non habet (nam substantiae nihil est contrarium) sed etiam quia ita effunditur ut non eadem lucis portio ab una parte ad aliam transeat, sicuti accidit rei locum mutanti, quae una atque eadem singulas partes spatii decurrit, eisque secundum se respondet. Quo fit ut nunc has, nunc illas successione decurrendo moram trahat et tempus consumat. Ad posteriorem similiter respondendum, corpora non ob eam solum causam ad motum obeundum tempus requirere, quia constant partibus, sed quia secundum suam substantiam respondent spatio, quod non nisi unam partem post aliam transmittendo conficiunt.

Conimb., *Phys.*, 6, 6, 1, 1-2.

297. « Secundo apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili, quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem

spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cum sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicujus corporis. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 67, 2, *ad Resp.*

Mouvement successif. I, 451, 16, 21 et 26-27. II, 143, 19. III, 317, 8 et 9-10.

Mouvement continu. II, 383, 1-2.

298. « Ex hac autem definitione [Scil: Actus entis in potentia quatenus in potentia] satis liquet omnem motum proprie dictum esse simul et successivum et continuum, ita ut aliae mutationes non nisi improprie motus appellentur. Quod igitur tum successio cum continuitas sint proprietates motus physici inseparabiles patet, quia sine illis non potest concipi quomodo motus fieri aut existere possit; quamvis tamen motus non sit formaliter ipsa successio vel continuitas, sed fluxus seu acquisitio formae successiva et continuata. Ipsa autem successio continuata seu continuitas successiva constituit illam speciem quantitatis successivae quam in dialectica improprie motum appellavimus. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 100-101.

Motus per accidens. IV, 361, 12-13.

Motus qui fit tantum secundum partes. VIII, 87, 4-5.

299. « Quaedam enim moventur per accidens, nempe quae ob id dicuntur moveri quia sunt accidentia ei quod movetur per se, ut album currit per accidens, quia accidit quod equus currens sit albus, quo pacto motus rei potest attribui omnibus accidentibus illius rei in concreto.

Secundo. Quaedam moventur secundum partem, ut cum oculus sanatur, aut manus, aut pectus, absolute dicitur, homo sanatur.

Nota vero differentiam inter hos duos modos, nam quod movetur per partem sic movetur ut ejus pars vere per se moveatur; oculus enim per se sanatur, et caput. At id ratione cujus movetur per accidens non per se movetur; non enim albedini inest cursus per se. »

TOLETUS, *Physic.*, Lib V, cap. 1, text. 1.

Peine où se trouvent les doctes quand ils veulent rendre raison de ce qu'une pierre continue de se mouvoir quelque temps après être hors de la main de celui qui l'a jetée. XI, 41, 9-13.

Si le mouvement est plus rapide au commencement qu'au milieu, II, 139, 12-19. III, 38, 9-12.

Ce n'est pas l'air qui fait durer le mouvement. III, 12, 4-6.

300. « Circa ultimum argumentum non levis occurrit dubitatio de motu

projectorum, sitne ejus causa corpus, quod a tergo instat et urget, an impulsus in eis a jacente impressus ?

Huic quaestioni ita occurrit Themistius... : simul atque telum de manu jaculantis recessit, longius quasi suo motu fertur, propterea quod ille qui mittit priorem aerem commovet, qui collisus subinde alium aerem propellit atque hic deinceps alium continenti serie, donec vires senescant, atque ita telum quiescat. Eamdem sententiam amplexi sunt ..... nonnulli qui ita fere concludunt : projectis, ut testatur experientia docetque Aristoteles 2 de coelo, c. 6, tex. 35, major inest celeritas paulo post motus initium quam in principio vel fine ; si autem moverentur a virtute impressa, necessum foret eorum motum initio maxime velocem esse, deinde segniorem, cum ejusmodi virtus post initium languescat ac debilior fiat. Non ergo ab ea virtute projecta deferuntur...

Contraria tamen sententia arbitrantium principalem causam ejus motus esse projectorem ipsum, instrumentariam vero non esse medium corpus, etsi ad id aliquantulum adjumenti conferat, sed vim quamdam seu impetum a jaciente rei motae impressum, eique inhaerentem, verisimilior est. Comprobatur autem primum ex eo quia non videtur negandum dari in rebus hujusmodi virtutem sive impulsum qui non sit motus ipse, sed qualitas realis, qua motus proxime administretur... Propterea item motus projectorum in fine tardior est, quia impetus quo feruntur, paulatim evanescit....

Quod si quis respondeat, dari quidem istiusmodi qualitatem motivam, sed eam in corpus ambiens non autem in lapidem jactum aut sagittam infundi, is coarguetur ex eo quia absque probabili ratione dicitur non posse etiam corpus quod jacitur in se impetum accipere ; praesertim cum id quod alias medium sive ambiens corpus erat, possit esse id ipsum quod jacitur, ut si quis aquam sursum propellat. Deinde cur pluma jacta nec tam vehementer nec tam longe dimovetur quam lapis, cum illa multo minus quam hic insequenti aeri obsistat ? Certe quia lapis habilior est ad excipiendum et conservandum in se impetum. Itaque non aerem duntaxat sed multo magis in ipsum lapidem vis motiva a projectore transfunditur....

Ad primum igitur argumentum adversariae partis dicendum erit ex D. Thoma 2 de coelo ad text. 35 aliisque nonnullis, motum projectorum paulo post initium velociorem esse, quia tunc concitatae sunt plures partes aeris (qui etiam uti diximus suo appulsu rem jactam promovet) postea vero quia motrix virtus a jaciente impressa perpetuo debilitatur, lentescit motus et tardius projecta semper donec quiescant feruntur. » [Cf. art. Violent.]

Conimb., *Phys.*, 7, 2, 2, 8.

Un corps qui rebondit ne s'arrête pas à son point de réflexion. VI, 94, 24-30.

301. « His adde, non solum cum unum corpus a superiori loco alteri occurrit, modo paulo ante explicato [C'est-à-dire quand un corps projeté en l'air rencontre en retombant un corps dur sur lequel il rebondit] sed etiam cum quolibet modo unum ad alterum projicitur, ita ut neutrum comprimatur alterive cedat, haud oportere dari quietem in puncto reflexionis. Quod probatur : nam si in eo eventu projectum corpus quiesceret sequeretur non posse jam illud cum impetu resilire, quod experientiae adversatur Etenim corpus projectum post quietis morulam non posset a corpore objecto mo-

vori ; tum quia corpora quae attrahendi et expellendi vi carent nequeunt loco movere, nisi ipsa pariter loco cieantur ; tum quia cum naturae necessitate et non libere agant, haud dubie moverent eo tempore quo mobile (ut adversarii fingunt) interquiescit, cum patiens agenti, quantum res poscit, propinquum sit. Denique quod tunc nec a projectore per vim impetus ab eo injecti moveri posset, inde patet : quia si talis impetus post quietem moveret, cur non etiam eo tempore quo corpus quiescere dicitur, moveret ? Asserendum est igitur haec mobilia non quiescere in puncto reflexionis.

. . . .

Verum contra ea ..... videtur esse imprimis auctoritas Aristotelis superioribus capitibus indiscriminatim asserentis, id quod loco movetur et reflectitur quiescere ubi fit reciprocatio : tum etiam tria potissimum argumenta quibus id stabilire adnixus est. Primum : quia si inter motum directum et reflexum non daretur quies, essent ii motus inter se continui, proindeque contrarii motus atque adeo specie distincti inter se continuarentur, quod fieri nequit [C'est pourquoi la présente affirmation de Descartes est étroitement liée à cette autre qu'il n'y a pas de mouvements qui soient contraires à d'autres mouvements.] Deinde quia mobile quod reflectitur existit in puncto reflexionis tanquam in principio et fine, actu : quod non videtur in eodem instanti posse fieri. Postremo quia mobile, antequam moveri incipiat, quiescere debet sub termino a quo ; quare cum terminus ad quem motus directi sit terminus a quo reflexi, necessario mobile interquiescet in puncto reflexionis.

. . . .

Nihilominus dicendum vera esse quae articulo proximo asseruimus. Ac primum quod ad Aristotelem attinet, sunt qui illum hac in re parum attente philosophatum esse dicant. Alii vero eum ab hac calumnia, uti par est, vindicant, aiuntque ideo loco citato docuisse dari quietem in puncto reflexionis quod majori ex parte dari soleat, at tametsi videatur id universius concludere [L'École admettait en effet que dans le cas d'un corps projeté en l'air, dans un espace plein, sans qu'on lui oppose un corps dur ou animé d'un mouvement plus fort, il y a toujours un repos au point de réflexion.], non proinde tamen censuisse ostensum id ab se rationibus firmis, sed probabilibus tantum et ad veritatis speciem adductis disputasse. »

Conimb., *Physic.*, 8, 8, 1, 1, 2 et 3.

Mouvement et repos. Les philosophes considèrent à tort le repos comme la simple privation du mouvement. V, 345, 22-346, 12. V, 348, 13-17. V, 403, 18-22. VIII, 53, 4, 10 et 18-22, VIII, 54, 8-9. VIII, 55, 4-57, 8. VIII, 67, 9-12. VIII, 72, 9-16. VIII, 77, 8-13. XI, 40, 6-13.

302. « Postquam dixit [Scil. Aristoteles] de contrarietate motuum, nunc de contrarietate quietis cum motu tractat. Primo tamen ostendit aliter motum motui, aliter quietem motui esse contrariam. Motus enim motui est contrarius simpliciter, id est, perfecta contrarietate ; at quies opponitur motui privative ; privatio autem quodammodo contraria dici potest .... Et adverte quod quiescere in aliquo est ab illo vel ad illud non moveri, sed in eo stare, ut esse album est quiescere in albo. Idem est in aliis motuum generibus et speciebus. ».

Toletus, *Physic.*, Lib. VI, cap. 6, text. 53.

303. « Illa quies motui opponitur qui ponit potentiam ad illum motum, est enim quies privatio... »

Ibid., tex. 54.

Les philosophes pensent que le mouvement tend de lui-même au repos. III, 327, 22-24. III, 649, 12-25. VIII, 62, 6-63, 5. XI, 38, 9-39, 3. XI, 40, 14-19.

304. « Motus ex se tendit in quietem termini ad quem, in quo stat et quiescit res; unde motus quietatio quaedam, id est, via in quietem dici potest, quae partim est cum ipso motu. Nam quod movetur partim quiescit sub parte termini ad quem; et partim ad reliquas movetur partes. »

TOLETUS, *Ibid.*, tex. 55.

La lenteur participe à la nature du repos. VIII, 67, 9-12.

305. « Ubi nota id quod tardius movetur, cui aliud innititur quod citius movetur, habere rationem quiescentis respectu istius. »

E. A S^to PAULO, *Sum. phil.*, III, 109.

Motus animalis. III, 445, 13 et 15.

Sponte moveri. III, 566, 4, 5 et 7.

306. « Postrema haec hujus tractatus disputatio instituitur de motu peculiari seu proprio animalium, qui vulgo nimis stricto nomine progressivus appellatur, aptiori vocabulo spontaneus dici posset, complectiturque non tantum progressionem quadrupedum, sed natationem piscium, volatum avium, etc.

Quaeritur autem utrum admittenda sit facultas aliqua motrix in animali, quae sit principium ejusmodi motus. Causa dubitandi est quod ad eum motum praestandum in animali sufficere videatur tum actus phantasiae cum actus sentientis appetitus. Nihilominus tamen probabilius est praeter phantasiam et appetitum sentientem a quibus motus ille praecipitur, dari facultatem motivam seu executivam quae eumdem motum exequatur; omnis enim motus est actus potentiae motivae sibi correspondentis, atqui motus iste est motus localis, phantasia autem et appetitus non sunt facultates per se motivae, quare alia praeter istas assignanda est. Adde phantasiam cerebro addictam esse, appetitum vero in corde residere; at facultas motrix originem trahens a posteriori parte cerebri, simul cum nervis omnibus per totum corpus diffunditur. Ex quo intelligis facultatem hanc originem trahere a cerebro, nullam vero sedem sibi peculiarem in corpore vendicare.

E. A S^to PAULO, *Sum. phil.*, III, 408-409.

On a eu tort d'admettre comme principe que nul corps ne se meut de soi-même. III, 213, 1-3.

307. « Concludit tandem [scil. Aristoteles] illud problema : omne quod movetur ab alio movetur. Et facit inductionem quamdam ex praedictis. Omne quod movetur, aut secundum naturam, aut violenter movetur. Si violenter movetur, clarum est ab alio moveri. Si vero secundum naturam, aut a seipsis ut animalia, et haec ab alio moventur, licet intrinseco; si non a

seipsis, ut inanimata, etiam ab alio moventur, puta a generante, vel a removente. Cum autem hujusmodi sint omnia quae moventur, patet omne quod movetur, ab alio moveri. »

TOLETUS, *Phys.*, lib. VIII, cap. 4, tex. 33.

Dieu est la cause générale de tous les mouvements du monde. IV, 328, 25-30. VIII, 61, 1-11.

Cf. art. Dieu.

On peut s'imaginer avec la plupart des doctes qu'il y a quelque premier mobile, qui, roulant autour du monde avec une vitesse incompréhensible est la source de tous les autres mouvements qui s'y rencontrent. XI, 11, 25-12, 4.

308. *Utrum omnes sphaerae coelestes infra primum mobile simul ab ortu in occasum et ab occasu in ortum convertantur.*

« ...rejecta sententia Heraclidis Pontici, Nicaeae Syracusii et Aristarchi, qui supera omnia stare dixerunt ac solam terram in gyrum verti, quod cum experientia et sensu pugnat, propositae controversiae duplici assertione satisfaciemus.

Prima sit : omnes sphaerae coelestes circum aguntur motu primi mobilis qui fit super duos mundi polos ab ortu ad occasum et iterum ab occasu ad ortum. Haec assertio ut intelligatur explicandum breviter est quid in sphaera sit axis, quid polus. Axis est linea recta per centrum sphaerae ad illius circumferentiam transiens, circa quam sphaera ipsa volvitur, quod Manilius hisce versibus expressit in lib. Astronom.

Aera per gelidum tenuis deducitur axis
Libratumque gerit diverso cardine mundum,
Sydereus medium circa quem volvitur orbis
Aeternosque rotat cursus immotus.

Poli vero sunt puncta extrema axis, quorum alter nobis in Europa degentibus supra nostrum horizonta eminet, nec unquam nobis occidit, diciturque Boreus, sive Septentrionalis, quia ad partem Borealem sive Septentrionalem est ; appellatur etiam Arcticus ab ea constellatione quae dicitur... Ursa, quae circa hunc polum vertitur. Alter vocatur Austrinus et Meridionalis quia ad Austrum sive Meridiem est. Dicitur etiam Antarcticus, eo quod polo arctico per diametrum opponatur, atque hic terrae objectu nunquam a nobis cernitur, sed ab iis quos Antipodas vocant. Super quos ergo polos fit motus primi mobilis, id est decimi coeli, quo simul omnes sphaerae ei subjectae rapiuntur, nimirum nonum coelum, Aplanes [Aplanes, id est : octavum coelum, seu firmamentum, ita dictum quod stellas firmiter haerentes, id est quae proprium motum non habent, contineat. C'est donc la sphère des étoiles fixes. Le neuvième et le dixième ciel sont des cieux qui ne contiennent pas d'étoiles : « Nonum et decimum, quos... Theologorum nonnulli significari putant in sacris litteris nomine aquarum, cum Geneseos 1 dicunt Deum aquas ab aquis interposito firmamento secrevisse, et in Psalmo 148, cum dicuntur aquae esse super coelos : « aquae quae super coelos sunt laudent nomen Domini ». Neque incongrue hi duo orbes aquarum nomine designari possunt, propterea quod cum nullae in iis stellae ful-

geant, sed admodum translucidi et perspicui sint, aquarum referunt similitudinem, tum quia perfrigerandi vim habere creduntur. Quare a quibusdam coelum aqueum, sive glaciale, ab aliis Crystallinum uno communi nomine appellantur » (Conimb., *De coelo*, 2, 5, 1, 5). Enfin les Conimb. admettent un onzième ciel qui est immobile : l'Empyrée. Ce serait donc le dixième ciel, immédiatement situé sous l'Empyrée immobile qui serait le premier mobile. Remarquons d'ailleurs que le nombre des sphères célestes était fort discuté et que l'on confondait fréquemment par exemple le neuvième avec le dixième ciel; il y avait alors en tout dix cieux, le dixième étant l'empyrée et le neuvième étant le premier mobile.] et septem orbes planetarum. [Les sept cieux des planètes se superposent dans l'ordre suivant : « ut infimum sit Lunae, secundum Mercurii, tertium Veneris, quartum Solis, quintum Martis, sextum Jovis, septimum Saturni.] Dari autem hujusmodi motum oculis patet. Videmus enim omnes stellas tam fixas quam errantes ascendere ab Ortu supra nostrum horizontem, inde pergere in Occasum, tum rursus in Oriente nasci atque ita intra diem et noctem, seu spatio 24 horarum integram circuitionem conficere, quam propterea diurnam vocant. Quod si quis petat, unde constet nonum et decimum coelum, in quibus nullum sydus fulget, eodem motu agi ? Respondemus constare id, sicuti antea diximus, ex eo quod Aplane triplex motus deprehenditur, nempe motus trepidationis, qui ei proprius est, et alius ab Occasu in Ortum, qui eidem convenit per accidens, seu ratione alterius coeli, cum eidem corpori simplici non competant per se plures motus; itemque alius ab Ortu in Occasum, qui omnium est velocissimus et maxime regularis, unde consequens sit ut hic inferioribus corporibus a supremo ac primo mobili obveniat.

Conimb., 2, 5, 4, 1.

[Sur la rapidité du mouvement du premier mobile, dont Descartes qualifie la vitesse d'incompréhensible, voici ce que disent les Conimb. « Celeritas autem qua diurnus motus fit, tanta est ut vix credi possit. Namque ut subductis diligenter rationibus Astronomi tradunt, quodlibet punctum aequatoris in convexo firmamenti velocius fertur quam avis quae circumiret totam terram ab Oriente in Occidentem sub aequatore saepius quam septies, eo temporis spatio quo salutatio Angelica semel recitaretur. » Conimb., *De coelo*, 2, 10, 1, 2.]

NATURE

La Nature. II, 50, 24. II, 525, 8-9. III, 64, passim. III, 208, 5. III, 211, 12. III, 215, 12. III, 601, 12. III, 648, 5. IV, 602, 10. VI, 42, 26-27. VI, 43, 6. VI, 45, 2 et 14. VI, 45, 29. VI, 59, 2. VI, 62, 8. VI, 62, 31. VI, 65, 17. VI, 67, 30. VI, 70, 14. VI, 78, 10. VI, 81, 18. VI, 86, 30. VI, 130, 15. VI, 135, 1. VI, 137, 14. VI, 147, 21. VI, 149, 15. VI, 149, 28. VI, 152, 24. VI, 153, 23. VI, 154, 5. VI, 159, 29. VI, 163, 24. VI, 232, 21. VII, 70, 5. VII, 76, 12. VII, 80, 27. VII, 82, passim. VII, 143, 21 et 23. VIII, 62, 6-7. XI, 36, 25-37, 7. XI, 37, 12-14.

« Per naturam enim generaliter spectatam... Deum... vel rerum

creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo. » II, 41, 1-2. VII, 80, 20-24.

309. *De multiplici naturae significatu.*

« Ne consonantium vocabulorum sylva, ad naturae definitionem inveniendam percipiendamque, alicui fortassis viam obstruat operae pretium erit varias naturae acceptiones quasi ramos obvios praecidere. Inprimis ergo ut ait Hugo Victorinus primo Didascalon cap. 11 accipitur natura pro mente divina, rerum omnium opifice et parente. Hanc autem Philosophi quidam boni, sed non boni Latinitatis auctores naturam naturantem appellarunt; atque ita naturae nomen usurpat Stoïcorum acutissimus Seneca, quarto de officiis libro, cum asserit nihil aliud esse Naturam quam Deum, et D. Augustinus 15 de Trinitate cap. 1 cum inquit supra hanc nostram naturam, esse naturam non creatam sed creatricem, id est Deum. Hinc ortum habuit divisio naturae in universalem et particularem, ubi per universalem naturam Deus potissimum designatur, qui naturas omnes ipse cohibet et continet; per particularem res caeterae, quas etiam nonnulli naturam naturatam vocant.

Secundo accipitur natura pro cujusque rei quidditate seu essentia. Quo significato docet fides in tribus personis divinis unam esse naturam et Verbi incarnati unionem non in natura sed in persona effectam fuisse. Quo item modo consuevimus dicere, definitionem esse orationem quae rei subjectae naturam declarat. Quanquam si proprie loquamur hoc est discrimen inter essentiam, quidditatem et naturam, quod essentia importat ordinem ad esse rei cujus est; quidditas ad definitionem qua quid res sit explicatur; natura ad operationem.

Tertio, pro tota universitate rerum creatarum. Quo sensu scripsit Aristoteles 1 Metaphys. cap. 7, tex. 38 naturam pendere a primo principio, sicque miraculum dicimus quod totius naturae vim excedit.

Quarto, pro causis naturalibus, quatenus secundum insitam propensionem agunt. Quo pacto accepta natura, multa obtinuit apud Philosophos encomia; exempli causa : Naturam nihil frustra moliri, facere optimum quod potest, odisse superfluum, non denegare necessaria, non pati aliquod torpere aut feriari, abhorrere a vacuo, justam esse, unicuique suum distribuere non quidem juxta proportionem Arithmeticam aequaliter, sed juxta Geometricam aequabiliter; itemque opus naturae esse opus intelligentiae.

Quinto pro nativo calore, ac cujusque animantis temperamento, quod ex quatuor primarum qualitatum mixtione concretum est. Unde illud ad Galenum in lib. artis Medicae capit. 77 : Natura opifex, medicus vero minister, et illud : Consuetudo est altera natura.

Denique, ut reliquas ejusdem vocabuli notiones, quae multo plures sunt omittamus, accipitur natura pro viventium generatione, quae nativitas vocatur; atque haec est prima et germana tam apud Latinos quam Graecos hujus vocis significatio...., At enim, quia generatio ab interno principio oritur, derivatum est naturae nomen, ad significandum internum cujusque rei principium unde primo unaquaeque res habet ut moveatur, sive illud rebus viventibus sive expertibus vitae insit. »

CONIMB., *Physic.*, 2, 1, 1, 1.

« ... natura... » au sens de « substance » ou « essence ».

I, 353, 8. I, 415, 18. I, 429, 12. II, 38, 16-18. II, 367, 10. III, 37, 1-6. III, 425, 19. V, 221, 22-24. VI, 34, 1 et 9. VI, 34, 20. VI, 35, 31. VI, 41, 27. VI, 46, 17. VI, 58, 15. VII, 8, 5. VII, 12, 15. VII, 13, 13. VII, 26, 12. VII, 26, 21 et 28. VII, 28, 8 et 18. VII, 36, 6. VII, 38, 4. VII, 60, 23. VII, 63, 5. VII, 64, passim. VII, 65, 7. VII, 65, 24 et 26. VII, 68, 12. VII, 69, 16 et 18. VII, 80, 24-26. VII, 82, 15-25. VII, 84, passim. VII, 85, passim. VII, 86, 24. VII, 88, passim. VII, 89, 9. VII, 90, 15. VII, 104, 20-26. VII, 105, 23. VII, 112, 1-2. VII, 115, 24. VII, 116, 13-14 et 18-19. VII, 138, passim. VII, 163, 8 et passim. VII, 194, 14. VII, 381, 6-9. VIII, 7, 16. VIII, 10, 24. X, 430, 24-431, 2. XI, 120, 2.

310. « Natura..... quinque modis dicitur..... Quinto pro substantia cujusque rei et essentia, quomodo dicimus etiam naturam in spiritualibus. »

Toletus, *Physic.*, lib. IV, cap. 1, tex. 15, qu. 1.

Nature intellectuelle et nature corporelle. I, 353, 23. II, 38, 19. II, 435, 11-17. VI, 35, 23-24. VII, 15, 13. VII, 20, 15. VII, 59, 7-10. VII, 73, 25. VII, 74, 1-2. VII, 79, 19. VIII, 38, 18 et 24-25.

Voir art. Substance.

Natura, sive essentia, sive forma. II, 423, 19-20. VI, 33, 4-5. VI, 227, 3-4. VII, 8, 2. VII, 64, 15-16. VII, 78, 9-10. VII, 104, 22 VII, 115, 24-25. VII, 240, 25. VIII, 2ª, 355, 9. XI, 36, 6-7.

311. « Dicendum est ergo primo formam proprie Metaphysicam, quae est forma totius, nihil aliud esse, quam totam rei substantialis essentiam, quam etiam integram naturam rei appellamus, quae non dicitur forma eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formae, sed quia rem essentialiter constituit per se ipsam. Declaro et probo singula : nam in homine, v. g. haec forma totius dicitur esse humanitas, quae cum ex materia et forma hominis constet, totam essentiam hominis dicit : id enim quod homo addit humanitati, non est de essentia hominis.... ; ergo haec forma in rebus immaterialibus nihil aliud esse potest quam earum essentia. In materialibus autem differt haec forma totius a forma Physica et partiali, ut constat ex communi usu harum vocum, et ex ipsa distinctione formae Physicae a Metaphysica [« Rursus vero dividi solet forma in Physicam et Metaphysicam : prior est, quae veram et realem causalitatem formae exercet... » Suarez. Met. disp. Disp. 15, ante 1ªᵐ sec.] ; non differt autem nisi quia forma totius dicit totam naturam compositam ex materia et forma : forma autem Physica solum dicit partem formalem : ergo haec forma Metaphysica etiam in his rebus dicit totam essentiam earum. Quia, ut infra ostendemus in disputatione de substantia materiali, etiam materia est de essentia hujus substantiae, et ita natura composita ex materia et forma est tota essentia ejus. atque ita patet prima pars conclusionis.

Quod vero haec forma Metaphysica soleat naturae nomine propriissime appellari, constat primo ex usu : sic enim tribuimus etiam Deo naturam divinam, intelligentiis angelicam, hominibus humanam, et sic de caeteris rebus. Deinde hoc modo distinguimus naturam a supposito, vel ex natura rei

ut in substantiis creatis, vel ratione tantum ut in divina : atque hoc modo dicimus naturam in Deo non generare, sed suppositum, et Verbum divinum assumpsisse naturam, non personam humanam. Item, unaquaeque res per suam naturam habet, quod talis sit, et quod essentialiter distinguatur ab aliis : ergo natura rei substantialis adaequate (ut ita dicam) est ipsa totalis forma, qua talis est essentialiter. Denique natura, ut communiter censetur, dicit ordinem ad operationem, in quo solum differt ab essentia, quod essentiae nomen sumptum est ex ordine ad esse, nomen autem naturae sumptum est ex ordine ad operationem. Natura enim dicta est quasi aliquid nasci faciat: unde dicitur natura non esse otiosa, et esse rerum opifex, et nihil facere frustra, etc. Unde etiam Theologi dicunt facultates et operationes multiplicari multiplicatis naturis. Primum autem et adaequatum principium principale operationum in unaquaque re est essentia ejus, quod in rebus immaterialibus manifestum est; in rebus autem materialibus videtur esse forma principium operandi, quod est principium formale et activum, tamen, quia materia in suo genere aliquo etiam modo concurrit, praesertim ad naturales, et intrinsecos motus, vel actus, ideo dixi, adeaquatum principium primum et radicale esse uniuscujusque rei essentiam : ergo ipsamet essentia et forma totius idem est quod uniuscujusque rei natura. »

Suarez, *Met. disp.*, 15, 11, 3 et 4.

Natures simples. Naturae simplices et naturae compositae. X, 383, 11-22. X, 399, 5-20. X, 417, 17-18. X, 419, 6-420, 14. X, 420, 3, 421, 1. X, 421, 3-422, 6. X, 422-423, passim. X, 425, 13 et 20-22. X, 427-428, passim. X, 449, 26.

« Quasdam naturas compositas intellectus ipse componit et in his quae ab intellectu componuntur solum falsitatem esse potest. » X, 399, 8-16.

312. « In cujus declarationem adverte primo, intellectum duplicem operationem exercere circa suum objectum. Altera est simplex apprehensio et simplex cognitio ipsius, in qua nihil veri vel falsi inest. Altera est composita apprehensio et judicium, et assensus vel dissensus, qui etiam compositio et divisio dicitur : in quibus jam verum vel falsum inest.

Haec autem quae a nobis apprehenduntur sunt in triplici differentia. Quaedam sunt simplices naturae vel res : ut homo, animal, album. Quaedam sunt compositae, ut animal rationale, homo justus ; quaedam sic composita ut habeant verbum sintque propositio, ut homo est animal, Deus est justus ; et circa ista tria versatur apprehensio. ».

Toletus, *De anima*, Lib. III, cap. 7, tex. 27, qu. 20.

313. *Etiam naturas simplices sub cognitionem confusam actualem cadere posse.*

« Quaeri etiam hoc loco solet, num genera summa aliaeque simplices naturae cognitione confusa actuali percipi queant ? Scotus in 1, dist. 3. qu. 2, Ochamus et Gabriel eadem dist. qu. 51 aliique non pauci negant, quia ea duntaxat praedictam cognitionem subire opinantur, quorum essentia simplex non sit ; sed ejusmodi, ut constet partibus, quae dum totum concipitur, latere concipientem possint. Idem etiam Scotus ejusque sectatores, asserendum putant de ente, quod simplex quiddam et univocum, non analogum

esse magna contentione defendunt. Verior tamen est contraria sententia aientium posse haec omnia cognitione confusa actuali percipi. Sat est nobis ad hujusmodi notitiam qualiscumque ratio totius et partium quae ratio in praedictis naturis invenitur. Nam substantia, verbi causa, ut patet ex ipsius definitione, quae est ens per se subsistens, suo modo, etsi improprie, constat partibus, quatenus ens concipitur ad modum generis, per se subsistens ad modum differentiae. Qui igitur substantiam hac adhibita distinctione perceperit, dicetur eam distincte cognoscere, qui vero aliter, confuse. Item genera summa, omnesque differentiae specierum, tam quae jam extant, quam quae divina virtute produci queunt, et denique omnia proxima entis significata, sunt quodammodo partes essentiales entis, cum sint ipsa ratio, seu potius ratione entis, distincte sumpti, ut alibi fusius dicetur. Haec ergo si quis particulatim complecti posset (quod tamen soli Deo competit) is distinctam haberet entis notionem; alioqui confusam tantum, qualis est ea quam formant qui, audito entis nomine absolute concipiunt id quod est, quae a quibusdam vocabuli notitia appellatur, propterea quod nullum immediatum entis significatum particulatim attingat. »

Conimb., *Phys.*, I, 1, 2, 3.

« Philosophi... dixerunt naturam esse principium motus et quietis... » VIII, 53, 2-6.

314. « Naturam ita definiit Aristoteles hoc loco: Natura est principium et causa, ut id moveatur et quiescat, in quo primo, per se et non ex accidente est. Quam definitionem optimo jure approbant tuenturque Peripatetici omnes, ut qua nulla verior aut magis ad rem apposita a Philosophis tradatur. Quo autem pacto ea sit intelligenda, sic habeto. Prima illius pars est, Principium et causa, quae vicem generis obtinet. Debet autem causa ita sumi, ut pateat in omnia ac sola quatuor causarum genera; quo modo latius funditur principium quam causa, ut alibi diximus [Cf. art. : Principe.] Additur autem causa principio, ad removenda principia quae non sunt causae, ut privatio, quae licet principium sit generationis, non tamen illius causa est....

Secunda est: Moveatur et quiescat. Nomen motus, ac proinde etiam quietis, ample sumendum est hoc loco, ita ut omnes mutationes Physicas, sive tempore editas comprehendat. Amovet autem haec particula a notione naturae ea, quae tametsi alioqui causae sint, non sunt tamen causae motus et quietis, ut formae Mathematicae; item ea quae licet causae motus existant, non tamen sunt causae motus Physici, ut substantiae separatae, prout a se moventur.

Tertia est : In quo inest. Per hanc excluduntur causae externae, a quibus res Physicae quoquo modo cientur, ut forma ignis respectu aquae quam calefacit, coelum respectu ignis quem movet.

Quarta est : Per se et non ex accidente. Quae ut Commentator advertit, intelligenda est ante particulam : primo, adhibeturque ad rejiciendas causas quae ex accidente in ipsa re quae movetur insident. Cujusmodi est ars medendi, qua, verbi causa, Hippocrates sibiipsi sanitatem praestat, quae idcirco natura non dicitur, quia esto causa sit ut Hippocrates ad sanitatem redeat, non tamen ei per se sed accidentario inest.

Postrema est : Primo, hoc est, non per aliud, sive ita ut nihil prius insit. Hac excluduntur nonnullae qualitates, quae cum causae sint, cur composita

Physica quibus per se ac necessario competunt, moveantur, non tamen eis primo insunt, quia scilicet dantur in ipsa re composita aliae principales ac priores causae motuum. Quo ex genere sunt nativus calor comparatione viventium, gravitas respectu lapidis aliaque id genus, a quibus licet motus ut ab instrumentaria causa per se oriantur, nihilominus aliae sunt, in re quae movetur, eorum motuum antecedentes magisque principales causae, videlicet materia et forma.

CONIMB., *Phys.*, 2, 1, 2, 1.

La Nature agit toujours par les moyens qui sont les plus faciles et les plus simples. XI, 201, 24-26.

315. « Natura sicuti necessaria non denegat, ita neque superfluum quicquam facit, nec efficere pluribus consuevit quod praestare aeque bene paucioribus potest... »

CONIMB., *Phys.*, I, 2, 2, 2.

NÉANT

Ex nihilo nihil fit. VI, 34, 17-18. VI, 39, 2. VII, 40, 26-41, 1. VII, 62, 16-17. VII, 135, 13-18. VII, 165, 7-9. VIII, 11, 30. VIII, 23, 25-27. VIII, 38, 24.

Voir text. 501 sub. fin.

NÉGATION

Négation. Voir art. Privation. Mal.

NOMBRE

Modus ille qui numerum facit proprie dicitur esse species dimensionis. X, 448, 3-10.

Voir art. Quantité.

Nombre infini. Voir art. Infini.

NOTION

Notion, synonyme d'idée. VI, 38, 21-22. VI, 40, 9. VII, 440 14. VIII, 25, 29.

V. art. Idée.

Notiones communes. V. art. 90[bis] et 126.

Primae notiones. Ex nullo syllogismo concluduntur. III, 691, 4-5. VII, 135, 8 et 12-13 et 19. VII, 136, 5. VII, 140, 19-20. VII, 156, 27. VII, 157, 7. VIII, 19, 27-28.

Simplices notiones. VII, 145, 23-24. VIII, 22, 22-25.

V. art. Principe. Nature.

NOTIOR

Res notior. Chose plus connue. III, 297, 23. III, 394, 29-31. III, 444, 10. IV, 444, 25.VI, 23, passim.VI, 130, 4.VI, 351, 11.VI, 384, 12-16.VII, 23, 21.VII, 157, 9.VII, 351, 11.VIII, 8, 17-19.

Recte probatur unam rem esse alia notiorem ex eo quod apparet esse cognitu prior, evidentior et certior. III, 444, 10-12.VII, 384, 12-16.

316. « Ea nobis notiora dicuntur, quorum cognitio ad aliorum intelligentiam requiritur. »

CONIMB., *Phys.*, I, 1, 2, 4.

317. « Tertio debent [Scil. : legitimae demonstrationis principia] esse notiora, id est manifestiora ipsa conclusione, non tantum quoad nos, sed etiam secundum rei naturam. Dupliciter enim aliquid altero notius esse dicitur, natura nempe, vel nobis. Aristoteles autem vult ejusmodi principia natura simul et nobis esse notiora, cujusmodi principia pauca sunt praeter generalia quaedam axiomata et prima in unoquoque genere scientiae principia. Ratio hujus conditionis est, quod cum conclusio nota fieri debeat per ipsa principia, certe ipsa principia debent esse notiora. Nam, inquit Aristoteles, propter quod unumquodque tale, et illud magis tale est. Dicuntur autem principia esse notiora conclusione, non quod proprie sint veriora, sed quia sunt evidentiora, id est, veritatem habent magis perspectam, proindeque certiora sunt, ac illis firmius assentitur intellectus, non quod minus formidinis in his habeat intellectus quam in aliis de quorum veritate sibi constat. In iis enim omnibus omni caret formidine erroris, sed quia pertinacius seu constantius adhaeret iis quae notiora seu evidentiora sunt. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, I, 227-228.

318. *Quaenam sint priora intelligibilia quoad nos, et quae posteriora, seu quaenam a nobis prius intelligantur et quae posterius.*

« Propositae quaestioni sequentibus assertionibus breviter et tamen sufficienter satisfiet.

Prima assertio. Intellectus prius cognoscit res alias quam seipsum. Ratio est, quia cognitio directa prior est quam reflexa ; intellectus autem, cognoscit res alias a se directa cognitione, seipsum vero non nisi reflexa, ut patet ex praecedenti quaestione. [E. de S[t] Paul explique ailleurs cette affirmation par l'exemple suivant : « Anima primum per intellectum concipit naturam hominis in communi, cujus speciem sibi impressit per intellectum agentem qui speciem illam abstraxit a conditionibus individuantibus ; tum reflectitur anima supra suum actum, eumque percipit, simulque imaginem seu speciem, atque adeo potentiam per quas actum illum exercuit ; deinde quia novit speciem rei communis et abstractae non posse esse quid materiale et corporeum, sed debere esse omnis materiae expers, atque adeo non nisi in potentia spirituali et substantia incorporea ut in subjecto residere, percipit tandem se ut substantiam quamdam immaterialem intelligentiae et rationis participem. » *Loc. cit.*, 426.]

Secunda assertio. Intellectus prius cognoscit substantias materiales quam

immateriales et spirituales. Ratio est, quia cum nihil sit in intellectu quod prius non fuerit in sensu, ea prius sunt in intellectu quae prius fuerunt in sensu. Atqui substantiae materiales prius suo modo sunt in sensu quam substantiae spirituales ; quia nempe majorem habent cum accidentibus sensibilibus, quae per se in sensus incurrunt, affinitatem.

Tertia assertio. Intellectus prius cognoscit composita substantialia quam ipsorum partes aut differentias. Ratio est quia cognitio confusa distinctam antecedit ; ipsa autem composita cognoscuntur primo confusa cognitione, partes autem non nisi distincta.

Quarta assertio. Accidentia prius cognoscuntur quam substantiae. Ratio est, quia accidentia sensibus patent ut plurimum ; substantiae vero latent, nec sunt per se sensibiles, ideoque non tam cito nec tam facile cognoscibiles.

Quinta assertio. Singularia prius cognoscuntur quam universalia, non enim intellectus potest assurgere in cognitionem universalium nisi ea prius abstraxerit a singularibus ; quare necesse est, ut prius singularia ipsa noverit quam universalia.

Sexta assertio. Minus universalia, ut species infimae, sublatis omnibus impedimentis et positis omnibus requisitis ad eliciendam notitiam prius cognoscuntur cognitione saltem confusa quam magis universalia, nempe quam ipsarum infimarum specierum in genere. Ratio est quia res minus universales minori indigent abstractione.

Septima assertio. Posito aliquo impedimento ex parte potentiae vel ex parte objecti, quod ut plurimum contingit, singularia seu individua prius cognoscuntur sub universaliori ratione quam sub specialiori. Ratio est quia positis ejusmodi impedimentis, ea solum accidentia occurrunt sensibus, quae sunt communiora, et universaliorem naturae gradum consequuntur. Confirmatur exemplo Socratis, qui si ex loco valde distanti, cum per se moveri loco deprehendatur, sub ratione animalis cognoscetur ; quod si ex propinquo, sub ratione talis hominis, nempe Socratis agnoscetur.

E. A Sto Paulo, *Sum. phil.*, III, 427-429.

NUE

Nues. Les vapeurs en se condensant et resserrant composent les brouillards. II, 200, 15. III, 83, 6-12. VI, 279, 3-10. VI, 285, passim. VI, 347, 26 et 28.

319. « Aqua, vapor, nubes, et nebula seu caligo, ita se habent. Ex aqua secernitur vapor ; vapor concrescit in nubem ; nubes in aqua solvitur. Verum quemadmodum in rerum viventium nutricatione quaedam alimenti partes in ipsam rei alitae substantiam facessunt, aliae inutiles et excrementitia sunt, ita et in nube quaedam partes in aquam mutantur, aliae ad aquam gignandam inidoneae, tanquam nubis recrementa post pluviam remanent.....

Est autem controversia num haec pars nubis densior sit quam ea quae in aquam verti potuit, an tenuior et subtilior. Olympiodorus et alii censent hanc crassiorem esse, quod suo pondere in aerem terrae vicinum decidat. Alii leviorem putant, quia crassiores nubis partes sicuti ad aquae naturam magis accedunt, ita facilius in aquam verti solent ; unde suae non nisi majoris tenuitatis merito, videntur superstites fuisse. Item quia videmus nebulam radio

Solis facile dissolvi, quod tenuioris materiae indicium est. Haec posterior sententia nobis verisimilior videtur, quam amplectitur post authorem libri de Mundo ad Alexandrum M. Albertus lib. 2, tract. 1, cap. 4. Lovanienses et ex D. Thomae sectatoribus nonnulli. Adversariorum ratio solvitur dicendo partem illam nubis post effluxum pluviae, aeris frigore in majorem coiisse densitatem, sicque graviorem redditam descendisse. [De caligine, voir art.: Présage, au second texte.]

CONIMB., *In lib. Meteor.*, 7, 5.

OBJET

Objectum formale et objectum materiale. I, 476, 15-18. II, 77, 4-8. II, 78, 9, 20-21 et 23. II, 372, 3, 6 et 8. III, 249, 2-3. VII, 41, 26-29. VII, 103, 1-3.

Voir art. Concept.

OPÉRATION

I, 415, 7. II, 38, 27. III, 372, 19-20. VII, 60, 8-10. VII, 103, 26. V. tex. 19, 21.

PARÉLIE

De l'apparition de plusieurs soleils. I, 84, 10-14. I, 318, 6-7. I, 340, 9. VI, 232, 30. VI, 354, 8-366, 28.

320. *De Pareliis.*

. . . .

« Iam vero cum Soli non infra versus terram, nec e regione, sed ad latera et ex obliquo, hoc est, vel ad Austrum vel ad Septentrionem (quae Astrologis sunt quasi latera Solis ab ortu ad occasum commeantis) occurrit nubes apta, quae proxime in aquam solvatur, itemque versus Solem diaphana et altera ex parte terminata more speculi a quo imagines reflectuntur, accidit tunc ut in eam nubem Sol imaginem suam imprimat, tanquam in speculum, quae inde ad nostros oculos reflexa Solem nobis repraesentat in ipsamet nube. Atque ita plures Soles aspicere videmur, unum in proprio orbe, alterum in nube, a qua imago illa reverberata, ad aspectum nostrum delata est. Debet autem praedicta nubes esseaquea et diaphana, ut Solis effigiem admittat, sicuti admitti videmus ab aqua pellucenti. Debet ex altera parte esse terminata ut imaginem reddat; nec enim resilire et reciprocare imagines solent, nisi cum impingunt in aliquid quod ulteriorem earum progressum inhibeat. Unde est quod speculis vitreis plumbum aversa parte illinitur. Aequalitate concretam esse opportet ut Solem undequaque ex aequo lucidum apte referat.

Contingit vero nonnunquam plures nubes hisce conditionibus quas diximus ita collocari, ut imago Solis ad unam perducta, aliam imaginem in alteram nubem imprimat, et haec rursus in aliam, sicque plures Soles simul videbuntur, quod spectrum vocant Graeci παρήλια quasi πάρα ἥλιον, id est juxta Solem, quia in propinquo fere a Sole visuntur, aut quia ad effigiem Solis accedunt.

Docet Aristoteles lib. 3, c. 2 et 5 parelia Sole ab horizonte ascendente,

vel ad eumdem descendente, effici ; non autem coeli umbilicum occupante, nisi raro. Cujus rei causa est, quia Sol in medio coeli unde radios directe aut minus oblique ad terram jacit, idoneam ad id aeris densitatem solvit. Non apparent etiam nisi Sole oblique accepto et nec in magna nec in minima ab eo distantia ; quia si nubes infra Solem fuerit, vel propior, dissipabitur conveniens illius densitas, longe vero posita nec radios, nec imaginem repercutiet. Quemadmodum nec specula procul abjuncta faciem reddunt.....

Refert nihilominus Aristoteles cap. 2, cit. et Plinius lib. 2, cap. 31, conspecta fuisse aliquando parelia meridie in Bosphoro, quae a matutino tempore duravit in occasum, verum hoc raro contingit.

Quod ad pareliorum multitudinem spectat, non sunt illa certo definita numero. Nam etsi Plinius loco citato dicat non extare memoriam aut annales, qui Soles plures tribus unquam visos fuisse testentur, alii tamen sex aliquando simul apparuisse commemorant. »

Conimb., *In lib. Meteor.*, 4, 5.

PARTIE

Pars physica, III, 416, 27.
Cf. tex. 178.

PASSION

Définition des Passions de l'âme. IV, 310, 16-23. IV, 311, 19-23. VIII, 317, 21-27. XI, 327, 1-2 et 4. XI, 349, 10-350, 27.

321. « Animi passio definitur a morali philosopho : motus appetitus sensitivi ex apprehensione boni vel mali cum aliqua mutatione non naturali corporis... Illud etiam a nonnullis adjicitur « cum aliqua mutatione corporis non naturali » neque enim solent excitari passiones absque aliqua excedente corporis immutatione, praesertim quoad jugem illum motum qua naturaliter cor modo dilatatur et modo contrahitur. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, II, 100-101.

322. « Ostendit [Scil. Aristoteles] iram, cupiditatem, caeterosque ejusmodi affectus, seu passiones, communes esse animae cum corpore. Omnis inquit operatio, ad quam corporis temperamentum operatur, non solius animae est, sed etiam corporis ; atqui passiones ita sese habent, non ergo solius animae sunt, sed animae et corpori communes. Assumptionem confirmat, quia quosdam videmus levi de causa irasci, ut cholericos, quibus mox circa cor sanguis effervescit : alios vix ad iram commoveri, etiam gravi oblata occasione, ut eos qui phlegmate abundant. Item quosdam vel minima causa timoris, expavescere, ut melancholicos ; alios non item, ut quibus sanguinea complexio est. Hoc autem ex eo provenit, quia in his actionibus magnam sibi partem vendicat corporis affectio. Qua de re Aristoteles copiose in lib. de Physiognomia et 2 de partib. anim. cap. 4, Galenus in libr. qui inscribitur : quod mores animi corporis temperamentum sequantur. Illud tamen certum est et perspicuum licet corporum temperaturae ad ejusmodi affectus inclinent, in cujusque potestate esse, accedente divini numinis ope, ducem

sequi rationem, et insurgentes motus ratione cohibere, ac totius statum ad virtutem et probos mores componere, ut alibi ex professo disseruimus. »

CONIMB., *De anima*, I, I, Explan.

On tire le dénombrement des passions de ce qu'on distingue en la partie sensitive de l'âme deux appétits, l'un Concupiscible, l'autre Irascible. XI, 379, 1-25.

Passions qui n'ont pas de contraire. XI, 373, 13-17. XI, 393, 2-26.

323. « Respondeo dicendum, quod in passionibus animae triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animae pertinentes ; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit, in quaestione de sensualitate, art. 2, quod objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel arctum ; illae passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium ; illae vero ad irascibilem, quae ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem : nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile ; spes autem dicit quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod aestimatur arduum vel difficile ; et similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animae est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quae quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Uno modo secundum contrarietatem objectorum ; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quae est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus : ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens : et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili : unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliqualiter conjunctum est, quaeritur ulterius ut realiter conjungatur ; ut amans scilicet perfruatur amato ; et sic nascitur passio desiderii : quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis, est amor secundum desiderium, et ultimum gaudium : et per contrarium istis sunt accipiendae passiones quae ordinantur in malum ; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium. Passiones vero irascibilis, ut in alia quaestione (quaest, praeced., art. 2) dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas : et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis ; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium ; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter : sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum aestimationem : ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiae per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni : vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili : quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti, unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi ; si quidem illud bonum aestimetur ut excedens facultatem, facit desperationem, si vero ut non excedens facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum ; hoc erit dupliciter : scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem aestimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari ; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum aestimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum praesentis ; si quidem illlud malum aestimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris ; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciae. Si autem malum sit praesens ; aut aestimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem irae ; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiae.

Distinctio ergo illa quae accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis : quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quae est secundum contrarietatem objecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animae accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii objecti ; scilicet secundum excedens facultatem et non excedens ; et sic sunt contrariae spes et desperatio, audacia et timor ; et haec contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam objecti concupiscibilis, id est secundum bonum et malum ; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam : nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni praesentis non est aliqua passio in irascibili ; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animae est quasi accidentalis : quae quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem et remissionem ; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem irae. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia, quae sunt species tristitiae : nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum aestimatur malum proprium ; misericordia vero et tristitia de adversitate aliena, in quantum aestimatur ut proprium malum ».

Saint Thomas, *De Verit.*, 26, 4.

Les passions primitives. IV, 601-606, passim. XI, 371, 5-6. XI, 380, 2-14.

324. « Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV : *Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudere speramus ; et de eo quod odimus, jam dolemus, aut dolendam*

metuimus. Ergo hae sunt quatuor passiones principales : gaudium, dolor sive tristitia, spes, et timor.

Praeterea, Boetius principales passiones enumerans, dicit in lib. de Consolat. (1, metro ult. circa fin.) :

Gaudia pelle, pelle timorem
Spemque fugato, nec dolor adsit.

Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quatuor sunt principales animae passiones : scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cujus ratio est, quia principales passiones dicuntur quae aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passiones animae sint in parte appetitiva ; illae passiones priores erunt quae immediate ex objecto appetitivae oriuntur : quod quidem objectum est bonum et malum. Hae autem erunt quasi secundariae, quae mediantibus aliis oriuntur ».

SAINT THOMAS, *De Verit.*, 26, 5.

Amour et Haine. IV, 614, 15-17. XI, 374, 10-18. XI, 387, 2-26. XI, 432-433. XI, 595, 7-9.

Cf. art. : Amour.

Se joindre a un bien de volonté seulement ou aussi réellement et de fait. IV, 601, 21-25. XI, 387, 17-26.

Joie et Tristesse. III, 66, 10-12. IV, 312, 4-5. IV, 602, 1. IV, 604, 17-605, 16. [Comparer l'ordre de dépendance réciproque établi par l'École et par Descartes entre la joie et l'amour, la haine et la tristesse.] IV, 220, 1-2. IV, 602, 3. VII, 76, 7-8. X, 4, 17-19. XI, 376, 17-21. XI, 396, 20-400, 25. XI, 434, 2-435, 22. XI, 595, 6-7.

Espérance, Crainte, Jalousie, Sécurité et Désespoir. III, 66, 11. XI, 375, 10-21. XI, 456, 14-459, 8.

Contraction et pâleur causées par la crainte. IV, 312, 28-313, 11.

325. *Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in 2 de Anima, text. 49. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Praeterea, amor unionem quamdam importat : est enim *vis unitiva et concretiva*, ut Dionysius dicit, in 4 cap. de div. Nom., part. 2. lect. 9. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitae vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Praeterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris ; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo delectatio est prior amore ; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, quod *omnes passiones ex amore causantur : amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est : id autem habens, eoque fruens, laetitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod objecta concupiscibilis sunt *bonum* et *malum*. Naturaliter autem bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni; unde et omnes passiones quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est *malum*, unaquaeque scilicet sua passione opposita; quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni: motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem.

Sed secundum ordinem intentionis est e converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est, qu. 11, art. 3, ad 3.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces* enim *sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum, 1 Perip., in princ. Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. 12, a med., *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia*. Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia; et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam: et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem, prout silicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat; quae quidem unio praecedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior intentione ».

326. *Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.*

« Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 huj. quaest., omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium: alio modo ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, quaest. 23, art. 3, sed ex praesentia mali causatur passio irae.

Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem, vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum objectum est bonum, scilicet *spes* et *desperatio*, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet *audacia* et *timor* ; ita tamen quod spes est prior desperatione ; quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum ; et ideo est motus in bonum per se ; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud ; unde est quasi per accidens. Et eadem ratione *timor*, cum sit recessus a malo, est prior quam *audacia*. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae; nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam : *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare*, secundum quod Avicenna dicit in 6 de Naturalibus.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt *amor* et *odium* ; secundo *desiderium* et *fuga* ; tertio *spes* et *desperatio* ; quarto *timor* et *audacia* ; quinto *ira* ; sexto et ultimo *gaudium* et *tristitia*, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5 : ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest, isto art., et art. 1 et 2 praec. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªe, 25, 2-3.

327. *Utrum causa et objectum odii sit malum.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum et causa odii non sit malum...

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est, quaest. 26, art. 1. Ergo objectum odii est malum.

Respondeo dicendum quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est, qu. 26, art. 1. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis, ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.

Sicut autem omne conveniens, in quantum hujusmodi, habet rationem boni ; ita omne repugnans, in quantum hujusmodi, habet rationem mali ; et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita *malum* est objectum odii ».

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªe, 29, 1-2.

328. *Utrum tristitia sit idem quod dolor.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit dolor...
Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 9, 2 : *Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore.

Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est, quaest. 31, art. 3, et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem *gaudium* ; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia*. Sic igitur *tristitia* est quaedam species doloris, sicut gaudium est species delectationis. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 35, 1-2.

329. *Utrum zelus sit effectus amoris.*

« Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod zelus non sit effectus amoris...
Sed contra est quod Dionysius dicit 4 c. de divin. Nomin., lect. 10, quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia*.

Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 35 et 36, intensus amor quaerit excludere omne id quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore *concupiscentiae*, et aliter in amore *amicitiae*. Nam in amore *concupiscentiae*, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae ejus quod amatur ; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt ; similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum ; et iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Psalm. 36, 1 : *Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Amor autem *amicitiae* quaerit bonum amici ; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quae dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet ; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud Reg. 19, 14 : *Zelatus sum pro Domino exercituum* ; et Joan. 2, super illud : *Zelus domus tuae comedit me*, dicit Glossa (ordin., ex Aug. tract. 10 in Joan.) quod *bono zelo comeditur qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit, si nequit, tolerat et gemit.* »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 28, 4.

330. *Utrum spei contrarietur desperatio.*

« Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in 10 Metaph., text. 17. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Praeterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem ; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Praeterea, motui contrariatur motus, quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quaest. 23, art. 2, mutationibus invenitur duplex contrarietas : una secundum accessum ad contrarios terminos ; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur ; alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini ; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est, loc. cit.

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi ; et sic tendit in ipsum spes, quae importat quemdam accessum ; sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, a med., *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt* ; et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus ; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali ; haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis, sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali ; sed per accidens quandoque respicit malum, in quantum facit impossibilitatem adipiscendi ; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum à re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes ; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus ; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 40, 4.

331. *Utrum timor sit passio animae.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit passio animae.

Sed contra est quod Augustinus in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, enumerat timorem inter alias animae passiones.

Respondeo dicendum quod inter caeteros animae motus post tristitiam

timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, quaest. 22, art. 1, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis ; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis, habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali ; et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum ; pertinet autem ad appetitum sensitivum ; fit enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 23, et importat etiam habitudinem ad malum secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem. Unde verissime ipsi competit ratio passionis : tamen post tristitiam, quae est de praesenti malo ; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1a 2ae, 41, 1.

332. *Utrum timor faciat contractionem ?*

« ...Videtur quod timor non faciat contractionem...

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 23, quod *timor est virtus secundum systolen*, id est, secundum contractionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quaest. 28, art. 5, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est, quaest. 41, art. 2. Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est, quaest. 43, art. 2. Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu ; sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis ; et videmus etiam in civitatibus quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis quae pertinet ad appetitum animalem sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1a 2ae, 44, 1.

333. *Utrum timor faciat tremorem.*

« Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tremor non sit effectus timoris...

Sed contra est quod Tullius dicit in 4 de Tuscul., aliquant. a princ., quod *timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora ; et ideo exteriora frigida remanent ; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem

maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in 2 de Anima, text. 50.

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª 2ᵃᵉ, 44, 3.

Admiration. Étonnement. Son utilité pour l'acquisition de la science. XI, 373, 10-17. VI, 380, 16-383, 12. XI, 384, 2-25.

334. « .....disserendum a nobis hoc loco erit de admiratione et risu, quorum saepe in philosophorum scholis fit mentio. Ac quod ad primum attinet cum admiramur, occurrit objectum aliquod insolitum et novum seu quasi novum. Intervenit etiam ignoratio causae ejusdem rei vel conditionis alicujus aut circumstantiae ad eam pertinentis ; ut cum quis Eclypsim lunae aspicit, neque ejus causam tenet, vel cum aliquid supra naturae ordinem fieri videt, ut mortuum revocari ad vitam. Unde quae hoc modo fiunt, ab admiratione miracula dicuntur ; licet enim a divina virtute fieri sciamus, tamen perfecta divinae virtutis cognitio et ejus in operando modus, excedit captum nostri intellectus. Tertio datur fixio quaedam mentis, id est, fixa et intenta consideratio talis rei cum suspensione animi. Si autem petas in quonam horum proprie admiratio consistat ? Respondemus videri consistere in illa fixione mentis connotando suspensionem, licet praeter ignorationem superius explicatam, annexam interdum habeat inquisitionem latentis causae, vel conditionis aut circumstantiae quae ad rem spectet ; inde enim est quod philosophia ab admiratione ortum habuisse dicitur, nimirum quia intuiti sunt homines effecta quorum causas cum nescirent, primum suspensi tantisper fuere, dum ejusmodi causas indagarunt, quod non est aliud quam philosophari. »

CONIMB., *De anima*, 3, 13, 1, 5.

Désir. On le prend ordinairement pour l'amour. Le désir a-t-il ou non un contraire ? IV, 606, 20-27. XI, 374, 20-375, 8. XI, 392, 21-394, 11. XI, 595, 9-10.

335. *Utrum concupiscentia sit passio specialis.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis...

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis ; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum quod sicut dictum est, quaest. 23, art. 1, bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis ; unde secundum ejus differentias diversae passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum ; sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens ; nam secundum quod est praesens, facit in ipso quiescere ; secundum autem quod est absens, facit ad

ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem ; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam ; in quantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et a delectatione ; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero. »

Saint Thomas, *Sum. theol.* 1ª 2ªᵉ, 30, 2.

Envie. Pitié ; sont des espèces de Tristesse. XI, 376, 23-377, 14. XI, 466, 16-471, 11.

336. « Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum ; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae objecti vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiae est proprium malum ; unde extraneum objectum tristitiae accipi potest vel secundum alternum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium ; et sic est *misericordia*, qui est tristitia de alieno malo, in quantum tamen aestimatur ut proprium ; vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est *invidia*. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus ; unde extraneum circa effectum tristitiae potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga ; et sic est *anxietas*, quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero in tantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter *acedia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in 1 Politic., cap. 2, circ. med. »

Saint Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 35, 8.

Colère. — Rôle du désir de vengeance. La bile. Deux espèces de colère. III, 66, 11. IV, 285, 5-7. XI, 378, 4-8. XI, 477, 14-481, 6.

337. *Utrum ira sit in concupiscibili.*

« Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit in concupiscibili...

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, quaest. 23, art. 1, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute, objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem art. praec., quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quaerit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit ; non enim insurgit motus irae nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente : quaecumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna aestimamus, ut dicit Philosophus in 2

Rhet., cap. 2, parum a princ. Unde manifestum est quod ira non est in concupicisbili, sed in irascibili. »

SAINT THOMAS, *Sum Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 46, 3.

338. « Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem ; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni ; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, ante med., quod *ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia.* »

SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 46, 5.

339. « Respondeo dicendum, quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo ex facilitate ipsius motus ; et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur : alio modo ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet : et haec pertinet ad *maniam*, quae a manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictae ; et haec pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in 4 Ethic., cap. 5, quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur ; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram ; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant. »

SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 46, 8.

340. *Utrum ira maxime causet fervorem in corde.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae...

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quod *ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est quaest. 44, art. 1, corporalis transmutatio quae est in passionibus animae, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens ; unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente ; et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictae ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae.

Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor ; consequenter fit motus irae causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae.

Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, ante med. : *Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti ; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.* »

SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 48, 2.

Courage et hardiesse. Comment la hardiesse dépend de l'espérance. XI, 375, 23-376, 8. XI, 460, 15-23. XI, 461, 16-462, 9.

Disposition interne du corps dans cette passion. XI, 460, 25-461, 14.

341. *Utrum audacia sit contraria timori.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in lib. 83, QQ., quaest. 31, a med., et quaest. 34 quod *audacia vitium est.* Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Praeterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Praeterea, unaquaeque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas ; dicit enim Augustinus, 2 Confess., cap. 6, a med., quod *timor securitati praecavet.* Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, à med., quod *audacia est timori contraria.*

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13. Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem ; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum quod ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt : uno modo, secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum ; et sic sunt nomina passionum ; alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis ; et sic sunt nomina vitiorum ; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum quod uni secundum idem non sunt plura contraria ; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari ; et sic dictum est supra, quaest. 23, art. 2, et quaest. 40, art. 4, quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem : unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei ; aliam secundum oppositionem accessus et recessus ; et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem ; ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium ; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem. »

342. *Utrum audacia consequatur spem ?*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 7, circa med. Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est, quaest. 40, art. 1. Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Praeterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem ; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, a med. Ergo audacia non consequitur spem.

3. Praeterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 8, post med., quod *illi qui sunt bonae spei, sunt audaces*. Videtur ergo quod audacia consequitur spem.

Respondeo dicendum quod, sicut jam pluries dictum est, et praecipue quaest. 22, art. 2, omnes hujusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens ; per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali ; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se ; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones : nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga vero boni pertinet ad *desperationem*. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem ; ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio ; ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

Ad secundum dicendum quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono ; sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio ; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus, ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum quod audacia, licet sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis, tamen respicit malum : bonum vero adjunctum respicit spes ; et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit ; malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus, sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest. »

SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 45, 1-2.

Si le cœur est le siège des Passions ? XI, 352, 3-5. IX, 353, 19-354, 5.

343. « Alcinous in libro de Platonica doctrina, cap. 37, ait secundum Platonem juniores Deos, qui formandi humani corporis curam susceperunt,

cum in capite rationis et sapientiae domicilium constituissent, ne pars illa divina inquinaretur, mortalibus passionibus, hoc est, utrique appetitui, proprias provincias designasse : iracundiae praecordia, cupidi locum prope diaphragma, ibique vim eam quasi furiosum et agreste animal ligasse ; quin etiam condidisse pulmones cordis gratia molles et ventosos, atque instar fistulae cavos et spongiae similes, ut cor irae ardore nonnunquam aestuans refrigeratione mitigaretur ; simulque jecori ad excitandam concupiscentiam animae, rursusque sedandam, dulcedinem et amaritudinem indidisse. His similia scripsit Apuleius in lib. de Dogmate Platonis, statuens mentem capitis arcem tenere ; irascentiam procul a ratione ad domicilium cordis deductam esse ; cupidinem atque appetitus postremam portionem, infernas abdominis sedes occupasse, ut propinas quasdam et diversoria nequitiae atque luxuriae. Religatam vero idcirco longius a sapientia hanc partem videri, ne importuna vicinitas rationem desuper constitutam, ipsa cognitionum vicinitate perturbaret.

Alii affectum iracundiae in felle constitutum putant, pavoris in corde, laetitiae in splene. Cui distributioni ea ratio adstipulatur, quod e tribus humoribus recrementitiis, qui e chilo secernuntur, bilis ad vesicam fellis demandatur ; constat autem bilim irritamentum esse iracundiae, unde et biliosi iracundi esse consueverunt. Itaque verisimile hinc fit iram in fellis conceptaculo residere. Inesse autem pavorem in corde suaderi potest ex eo, quia qui timent confestim sanguinem et calorem evocant ad praecordia, ubi trepidatio potissimum est. Item, quia animalia, quae pro sui corporis magnitudine majus habent cor timidiora sunt, nimirum quod virtutem pavoris expultricem magis sparsam habeant ; cum tamen virtus unita actuosior fortiorque sit quam dispersa. Postremo quod laetitia in splene locum obtinuerit argumento esse potest, quod, ut medici tradunt, iis qui splene laborant rarus ac difficilis sit risus, qui laetitiae et hilaritatis comes est.

Galenus lib. 3 de Locis affect., et in lib. qui inscribitur : Quod animi mores corporis temperamentum sequantur, existimat appetitum concupiscibilem residere in hepate, quod ii qui multo abundant sanguine, suopte ingenio procliviores sunt ad libidinem ; appetitum vero irascibilem ponit in corde, pro qua parte confirmanda sunt eae rationes quas mox subjiciemus.

Sit tamen nostra conclusio : utrumque appetitum in corde sedem habere. Ita statuit Hippocrates, Zeno, Posidonius, Chrysippus, caeterique ejusdem familiae alumni. Item Aristoteles, Theophrastus et alii Peripatetici, quos refert Vesalius et alii. Probatur autem hujus sententiae veritas ex eo, quia omnis affectus, sive irae sive cupiditatis, in corde perturbationem excitat, in eoque mox sentitur ; tum vero quia cor, Philosophorum consensu, est origo et fons omnium vitalium operationum, in quo proinde appetitus ad servandam vitam et pericula propulsanda a natura dati consistere debuerunt [Sur ce fait que les passions sont instituées par la nature pour le bien de notre corps comparer le présent passage des Conimb. ainsi que les textes sur la distinction de l'appétit en concupiscible et irascible avec Descartes : XI, 429, 23-430, 28. Tout ce texte de Descartes ne peut s'entendre que si l'on a présente à l'esprit la distinction scolastique des deux appétits. L'usage des passions considéré en général y apparaît comme double : « inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque sorte plus parfait » (*Ibid.*, 430, 4-7). Ces deux fonctions sont précisément celles que l'Ecole attribuait aux deux appétits ; la

conservation du corps par le soin de repousser les choses qui lui nuisent ou peuvent le détruire constitue le rôle de passions comme la Haine (*Ibid.*, 430, 24-26) et correspond exactement à la fonction de l'appétit irascible; à la Joie, à l'Amour et aux autres passions de l'appétit concupiscible est attribuée au contraire la fonction d'acquérir, par leur tendance naturelle vers le bien, tout ce qui peut ajouter au corps quelque perfection (*Ibid.*, 430, 21-28). Ainsi Descartes suit l'Ecole sur ce point et pour déterminer le rôle général des passions se laisse guider par la distinction scolastique des deux appétits et la définition habituelle de leur rôle. Cf. sur ce point art.: Appétit.] Sciendum tamen non in eadem cordis parte utrumque appetitum residere, sed locis aliquantulum discretis ob diversam qualitatum compositionem, quam ira et cupiditas exigunt; ira enim affluentia caloris et siccitatis gaudet; cupiditas abundantia humiditatis et caloris. Rationes autem, quae in oppositum hujus sententiae adductae fuerunt, non persuadent. Non enim biliosi propterea iracundi sunt, quod ira in vesica fellis resideat, sed quia flava bilis calida est et sicca, quae qualitatum compositio, iram movet nutritque. Nec idcirco, qui splenem male affectum habent, sese tristiores exhibent, quod splen hilaritatis et laetitiae habitaculum sit, sed quia uberior atrae bilis copia inibi collecta tristitiae affectum inducit. Nec ii qui plurimo sunt sanguine, ideo frequentiores cupiditatum insultus experiuntur, quod concupiscentia in jecore, quasi hydra in lacu Lernaeo incubet, sed quia calido et humido sunt temperamento, quod cupiditatis aestum ciet. Illa vero argumenta, quae probabant pavorem inesse in corde, non est cur a nobis diluantur, cum nostram sententiam confirment. »

Conimb., *In lib. Ethic. Arist.*, 6, 2, 1-2.

Sur le rôle des esprits animaux dans les passions, voir art. Esprit.

Sur le rire, voir art. Rire.

Il ne faut pas supprimer les passions mais les assujettir à la raison. IV, 287, 6-15. XI, 485, 21-488, 22.

A quoi servent toutes les passions et à quoi elles nuisent. XI, 383, 14-25.

344. *Utrum omnis passio animae sit mala moraliter.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes passiones animae sunt malae moraliter. Dicit enim Augustinus 9 de Civ. Dei, cap. 4, in princ., et lib. 14, cap. 8, quod *passiones animae quidam vocant morbos vel perturbationes animae*. Sed omnis morbus vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

2. Praeterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *operatio quidem quae secundum naturam motus est*, *passio vero quae praeter naturam*. Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis; unde ipse alibi dicit, lib. 2, cap. 4, quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam*. Ergo hujusmodi passiones sunt malae moraliter.

3. Praeterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum; unde Rom. 7 dicuntur *passiones peccatorum*. Ergo videtur quod sint malae moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 9, parum a princ., quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet : metuunt enim peccare, cupiunt perseverare. dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum ; nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas ; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas.

Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetivum et sensitivum ; unde nec discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo ; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3 lib. de Tusculanis Quaestionibus, parum a princ., omnes passiones vocat *animae morbos*; ex quo argumentatur quod qui morbosi sunt sani non sunt ; et qui sani non sunt insipientes sunt, unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae ; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis.

Ex quo patet quod Tullius in eodem libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitandum est ; nam sicut corpus etiam mediocriter aegrum, sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animae sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen ; et secundum hoc habet passionis rationem ; tamen non opportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum quod passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum ; in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 24, 2.

345. « Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Uno modo ut voluntatis objectum : et sic passiones dicuntur esse meritoriae in quantum sunt volitae vel amatae : id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam ; quod dupliciter accidere potest : vel per se, vel per accidens ; per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam ; per accidens vero quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium ; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiae, voluntas cum majori conatu resistit ; circa difficilia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriae, in quantum voluntas excitata a passione meritoria est.

Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem : sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur ; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut objectum ; in secundo ut principium ; in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a meritorio : pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, in quantum hujusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso.

Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus non meremur nisi per accidens. Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quaelibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud ; sicut si dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri conjungium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, in quantum ipsae passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam. »

Saint Thomas, *De Verit.*, 26, 6.

PÉCHÉ

Peccatum vel error qui comittitur in persecutioni boni et mali. III, 334, 10-335, 2. VII, 15, 6-8.

« Omnis peccans est ignorans. » I, 366, 10-11. IV, 117, 17-21.

346. « Error in opere procedit ex falsa subsumptione et illatione ; propter quod omnis malus dicitur ignorans ; quamvis in majoribus universalibus non erret, errat in his particularibus quae facienda sibi proponit. »

Toletus, *De anima*, lib. III, cap. 11, text. 56, qu. 26.

PENSÉE

Il y a deux sortes générales de pensées : l'entendement et la volonté. VIII, 17, 19-25. VIII, 2ª, 363, 7-10.

347. « Et licet omnes tum cognoscitivae, cum appetitivae facultates homini a natura congenitae, dici possint aliqua ratione principia humanarum actionum, duae tamen sunt praecipuae, eaeque rationales potentiae, quae id sibi peculiari jure possunt arrogare ; quarum altera est cognoscitiva, altera appetitiva, intellectus nempe et voluntas, ad quas revocari possunt, tum phantasia quae intellectui, cum appetitus sensitivus qui voluntati respondet. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, I, 3, p. 36.

Je pense donc je suis. Cogito ergo sum. II, 38, 10. III, 247, 1-248, 5. III, 261, 9-13. VII, 25, 7-13. VII, 27, 9-12 et passim.

348. « Praeterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest cogitare se non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

...... Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intel-

ligi dupliciter. Uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant ; et sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur ; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu : in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse. »

Saint Thomas, *De veritate*, 10, 12.

PERFECTION

Être parfaite pour une chose, c'est posséder tout ce qui, de par sa nature, lui est dû. [Cf. art. Mal et Privation.] VII, 55, 5-6 et Medit. IV^a, passim.

349. « Perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 4, 1, ad Resp.

350. « Ad imperfectionem autem alicujus rei partinet si non sit in ea id quod natum est in ea esse » ·

Saint Thomas, *Ibid.*, 59, 3, ad 2m.

351. « Quae responsio fiet verisimilior, si exacte intelligatur quomodo se habeant ratio boni et ratio perfecti ; dicit enim Arist. 5. lib. Metaph. cap. 16. *perfectum dici, extra quod non est ullam partem accipere, seu cui nihil deest.* Quo sensu non omne bonum perfectum est, ut per se constat, neque etiam omne ens est perfectum, licet sit bonum : puer enim ens est et homo, nondum tamen perfectus ; et homo habens perfectam quantitatem, non vero qualitates vel habitus suae naturae consentaneos, licet bonus aliquo modo sit, non tamen perfectus. Hoc ergo sensu perfectum dicitur, non quodcumque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici, quidquid sub aliqua ratione entis, habet perfectionem simpliciter necessariam et essentialem..... Atque hoc modo bonum et perfectum convertuntur, imo sunt omnino idem, prout bonum dicit id quod in se bonum est, seu quod habet bonitatem, id est, perfectionem sibi debitam : hoc autem nihil aliud est, quam habere essentiam vel entitatem sibi debitam, igitur bonum sub hac ratione nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit, quam ens ; esse enim charitatem perfectam dicto modo, nihil aliud revera est quam esse charitatem, et sic de aliis. Imo etiam esse perfectum priori modo, seu bonum simpliciter, nihil aliud est ; quam esse ens habens totam entitatem quae ad complementum ejus requiritur.

Suarez, *Met. disp.*, 10, 1, 15.

On ne doit pas considérer une seule créature séparément lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits mais toutes les créatures considérées collectivement. I, 153, 31-154, 9. VII, 55, 27-56, 2. VII, 374, 15-19.

352. « 2. Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum

quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse ; aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.....

Ad secundum dicendum, quod aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali : quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem ; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ; nam corruptio unius est generatio alterius per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo ; non enim esset vita leonis si non esset occisio animalium ; nec esset patientia martyrum si non esset persecutio tyrannorum. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 22, 2, ad 2m.

Il vaut peut-être mieux pour la perfection de tout l'univers que certaines parties en soient imparfaites. VII, 61, 19-23.

353. « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quaest. 47, art. 1 et 2, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit ; qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur ; quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia ; quaedam vero sunt quae amittere possunt, ut corruptibilia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia ; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio ; nam et ipsa corruptio malum quoddam est. »

Ibid., 1, 48, 2.

Dieu n'est pas tenu de donner à chaque créature toutes les perfections qu'il donne à certaines. VII, 56, 23-26. VII, 61, 23-26. VII, 376, 1-14.

354. « Ad quintum dicimus cum Plotino lib. 2 Enneadis 3, cap. 3 ; D. Thom. 1, p. q. 47, ar. 2....., totum quod perfectum est constare ex optimis, hoc est ex partibus quae toti apte decenterque conveniant ; nec oportere ut quaelibet pars simpliciter optima sit ; tolleretur enim, verbi gratia, animantis perfectio si quodlibet ejus membrum oculorum obtineret dignitatem ; nec civitatis descriptio constaret si ordinis Senatorii amplitudine cuncti eminerent ; nec placeret comoedia in qua omnes heroes essent. Sic igitur omnium opifex Deus totam mundi universitatem optimam constituit, licet

ejus partes aliis alias perfectiores crearit, quia sic totius operis structura atque ordo postulabat. »

CONIMB., *De coelo* I, 1, 1, 7.

PESANTEUR

I, 78, 8. I, 89-92, passim. I, 222, 15. I, 228, 11. I, 324, 4. II, 212, 22. II, 355, 7. II, 385, 10 et 15-18. II, 222, 26-223, 4-10. VIII, 213, 12-214, 16.

La pesanteur n'est pas une qualité réelle comme les philosophes l'imaginent et dépendante de la forme du corps. I, 324, 2-6. II, 223, 4-13. III, 667, 4-668, 4. IV, 637, 2-8. IV, 700, 12-15. VI, 44, 2-4.

355. « Haec controversia tribus conclusionibus dirimenda est. Prima sit : gravia et levia, cum in naturalia loca tendunt, non moventur ab se, ut a principe causa sui motus. Haec ita probatur : movere se simpliciter et ut principalem sui motus causam, est proprium munus vitae ; atqui elementa non vivunt ; nequeunt igitur eo pacto sese movere.....

Sit secunda conclusio : gravia et levia, quoties naturalia loca petunt, moventur a generante ut a principe causa effectrice sui motus. Hujus conclusionis astruendae praecipua momenta sita sunt in explicanda ratione ob quam gravia et levia a generantibus moveri censenda sint in qua non parum interpretes laborant... Erit... hunc in modum enodanda atque explicanda conclusio. Agens quod corpus aliquod grave aut leve progignit in instanti generationis tribuit illi esse ; ergo eidem etiam conferat necesse est quicquid ad naturalem illius dispositionem in eodem instanti pertinet, cum id sit velut essentiae corollarium ac generationis complementum ; sed ad naturalem dispositionem gravium et levium in eo puncto quo generantur sicuti et reliquo in sequenti tempore, pertinet esse in loco naturali ut perspicuum est. Deinde agens cui ex naturae officio incumbit aliquid tribuere, debet (ne deficere in necessariis videatur) conferre etiam quicquid via mediumve sit ad id obtinendum, et ad idem, si amitti contingat, recuperandum. Cum igitur ad genitorem attineat gravia et levia in naturalibus locis constituere, ejusdem quoque erit, opem ac medium exhibere quo in ea ferantur, tum immediate post generationem, si extra illa generentur, tum quotiescumque ab illis disjuncta fuerint, cum in omnibus aequa sit ratio ; atqui hoc medium, praeter alia est ipse corporum gravium et levium motus ; ergo a generante efficiendus erit eidemque attribuandus.

. . . .

Egimus de principali causa motus gravium et levium ; superest ut de minus praecipua et instrumentaria causa disceptemus. Sit tertia conclusio : gravia et levia non habent in se principium passivum duntaxat suorum motuum, sed moventur effective a propia forma, ut a principali instrumento generantis, itemque ab insita gravitate et levitate, ut a minus praecipuo instrumento ejusdem.....

Item quia, cum gravia et levia absente generante in naturalia loca tendant, necessario dandum est aliquod instrumentum ab eo relictum cujus vi moveantur ; hoc autem aliud esse non potest quam eorum forma substantialis et quae ipsam consequuntur gravitas ac levitas.

Rursum quod gravitas et levitas ad suorum corporum motus effective concurrant, ex eo privatim suadetur, quia hujusmodi qualitates nihil aliud sunt quam virtutes motrices seu potentiae a natura datae ad exequendum motum, sicuti intellectus ad actum intelligendi, voluntas ad actum volendi..... Postremo quod ad eumdem motum ipsa forma substantialis gravium et levium, interventu tamen motricium facultatum, influat, ex eo ostenditur, quia cum ab illa gravitas et levitas dimanent..... consequens est ut earum actus seu motus ipsi quoque substantiali formae adscribendi sint, mediate tamen et ut causae universaliori. Manare autem gravitatem et levitatem a forma gravium et levium, probat ea ratio qua D. Thomas 1 parte quaest. 77, art. 6 ostendit animae potentias ab ejus essentia fluere. Nam cum forma substantialis sit id per quod res composita substantialem et absolutum actum possidet, necesse est ut eadem forma ex se pariat atque efficiat actus omnes accidentarios nativos, propriosque subjecto et qui naturae ordine actum primum consequuntur. »

Conimb., *Physic.*, 8, 4, 1, 2-3.

PÉTITION DE PRINCIPE

I, 310, 28. I, 311, 4. III, 383, 12 et 17. III, 395, 30-396, 1. VII, 363, 3-6.

356. *De fallacia petitionis principii.*

« Sequitur de fallacia petitionis principii. Principium hic dicitur principale propositum. Tunc igitur aliquis petit principium, quando petit sibi concedi principale propositum quod debet probare : quod quidem si sub eodem nomine petat, nulla fit fallacia, sed petens videbitur deridendus, sicut si velit probare, homo currit, et petit eamdem sibi concedi. Si vero petat id quod vult probare sub alio vocabulo, poterit esse fallacia ; et tunc proprie petit illud quod est in principio, id est, illud quod in se continet principale propositum. Fallacia ergo petitionis principii est deceptio proveniens ex eo quod idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo. »

Saint Thomas, *De fallaciis*, c. 13.

PHILOSOPHIE

Le Philosophe doit se détourner des choses sensibles. III, 267, 7. III, 374, 24-375, 4. VII, 9, 24-28. VII, 12, 7-8. VII, 14, 21. VII, 47, 26-27. VII, 52, 23-24. VII, 65, 10-11. VII, 69, 5-6. VII, 131, 8-9. VII, 134, 17-19. VII, 157, 8-14. VII, 375, 14-27.

357. « Rursus Plato in dialogo de sapientia hanc aliam inculcat descriptionem, quam ex Pythagorae disciplina manasse testatur D. Hieronymus in Apologia adversus Rufinum : Philosophia est mortis contemplatio. Ea vero ut intelligatur, sciendum est duplicem esse mortem ; unam, quae in abscessu animi a corpore consistit ; alteram, qua mens in corpore adhuc manens, a malis cupiditatibus abducitur, ut vitiorum soluta vinculis, caelestia et divina meditetur. Enimvero, ut est a Socrate in Phaedone disputatum, nihil tam est homini veritatis lucem cernere cupienti inimicum, quam corporis contagio, et voluptatis illecebra, quae mentem concreta caligine

offusam falsis decipit imaginibus, nec a sensuum turba et colluvione ad mundi spectaculum et ad rerum naturam perlustrandam egredi sinit. Unde Mercurius ille, cui multiplex rerum scientia Trismegisti nomen dedit, eum, qui ad Philosophiam aspirat, in Asclepio hortatur ut corpus, quoad fieri possit, quasi vestem deponat, exuatque hoc inscitiae indumentum, interitus vinculum, vivam mortem, sentiens cadaver, ductile sepulcrum, domesticum furem, qui dum blanditur, odit; dum odit mentem ad terrenam faecem deprimit, caenoque illigat, ne intelligentiam caelitus hauriat. Quoniam igitur haec a corpore secretionem quasi mortem appetere docet, eaque maxime gloriatur Philosophia; ab hoc tam praeclaro munere, nunc mortis contemplatio, nunc solutio animi a corpore, alias mortis affectus seu consuetudo moriendi dicitur. »

CONIMB., *Phys. Proemium.*

PHILOSOPHIE

I, 81, 10. I, 271, 28. I, 366, 19-20. I, 455, 20. II, 501, 19. III, 541, 13. III, 597, 7. III, 615, 1. III, 639, 3-7. VII, 1, 8-9. VII, 3, 18. VII, 112, 14.

Philosophie première. Prima philosophia. III, 235, 15. III, 503, 15. III, 507, 24-25. VII, 9, 22. VII, 17, titre. VIII, 4, 6. IX, 2ª, 16, 15-16.

358. « Ea quam postremo loco aggredimur Philosophiae pars, ut caeteris praestantior est, ita honoratioribus titulis est nobilitata. Eam enim alii absolute Philosophiam, utpote quae id nominis peculiari jure sibi vendicet; alii cum adjecto : primam philosophiam, hoc est nobilissimam philosophiae partem, sive objecti dignitatem spectes, sive principiorum certitudinem, sive demonstrandi rationem ; alii sapientiam, utpote quae ex altissimis principiis procedat ; alii Metaphysicam, sive quia Physicam ordine doctrinae sequitur, sive quia illam dignitate praetergreditur. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, IV, 1.

Les parties de la philosophie considérées dans leur ordre. VI, 17, 11. IX, 2ª, 13, 14-14, 31.

Métaphysique. Passim. III, 505, 10-11. III, 566, 29. VII, 4, 30-31. VII, 5, 6 et 11.

La Métaphysique est la clef des autres sciences qui lui empruntent leurs principes. II, 378, 6-9. VI, 8, 30-31. VI, 21, 30-22, 1.

359. « Secundo vero addendum est, scientiam Metaphysicae, non solum propter seipsam esse convenientem, sed etiam ad alias scientias perfecte acquirendas esse valde utilem. Haec assertio sumitur ex Aristotel. 1 Metaph. cap. 2 et lib. 3 cap. 2, ubi inter alias conditiones sapientiae ponit quod reliquae scientiae illi ministrent, ipsa vero aliis praesit, eisque (aït Aristot.) praecipiat non imperio practico, quod ad prudentiam potius vel morales scientias spectat, sed directione speculativa et subdit hujusmodi esse Metaphysicam respectu aliarum scientiarum, quia de praestantissimis rebus et de primis

rerum causis, ac de ultimo fine et summo bono disputat. Addit etiam 1 Poster. cap. 7 Metaphysicam solam versari circa prima principia reliquarum scientiarum. Sunt enim duplicia principia scientiarum, ut in eodem lib. docet cap. 8 : quaedam propria, quae in unaquaque scientia declarantur ; alia communia multis vel potius omnibus scientiis, quia omnes illis utuntur, ut res subjecta postulat, et quatenus ab eis caetera particularia principia pendent, ut ibidem Philosophus aït et libro 4 Metaph. text. 7. Cum ergo omnes scientiae ab his principiis maxime pendeant, necesse est, ut per hanc scientiam maxime perficiantur : quia, ut supra dictum est, horum principiorum cognitio et contemplatio ad nullam specialem scientiam pertinere potest, cum ex abstractissimis et universalissimis terminis constet. Sic igitur est haec scientia ad aliarum consecutionem et perfectionem valde utilis. Unde D. Thom. in princip. Metaph. et in 2, dist. 3, quaest. 2, ar. 2, dicit, Metaphysicam esse ordinativam aliarum scientiarum, quia considerat rationem entis absolute, aliae vero secundum determinatam rationem entis, et in 2, d. 24, quaest. 2, art. 2, ad 4 aït Metaphysicam dirigere alias scientias. Denique ex his quae de objecto et materia circa quam versatur diximus, id facile probari potest, quia haec scientia considerat supremas entium rationes et universalissimas proprietates, et propriam rationem essentiae et esse, et omnes modos distinctionis qui sunt in rebus ; at sine horum omnium distincta cognitione non potest perfecta particularium rerum cognitio haberi. Quod experimento etiam cognosci potest : omnes enim aliae scientiae saepe utuntur principiis Metaphysicae aut ea supponunt ut in suis demonstrationibus vel ratiocinationibus progredi possint ; unde saepe contingit ex ignoratione Metaphysicae in aliis scientiis errari. »

Suarez, *Met. disp.*, I, 4, 4.

360. « Secunda conclusio sit : Physica doctrinae ordine est prior quam moralis Philosophia. Hanc amplexi sunt Chrysippus, Archedemus, Sidonius, et Eudemus... Suadetur vero primum ea ratione, quia in iis quae vitae disciplinam et regendas ac moderandas hominum voluntates pertinent, fallacior et incertior ac magis ardua experientia quam in Physicis, multoque maturiori judicio opus est ad eorum intelligentiam : quibus componendi sunt mores, regenda familia, instituenda Respublica. Quo spectat illud Aristotelis 1 Ethic. cap. 3 juvenem haudquaquam esse Moralis disciplinae auditorem, quia nimirum in pertubationum regno non potest esse firmum de rebus agendis judicium, dumque reciprocante cupiditatum aestu animus fluctuat, quo pacto vitiis imperandum sit non capit ; sed post adeptam quietem prudens fit ac sciens, ut in 7 hujus operis lib. c. 3, tex. 20 docuit Aristoteles imitatus Platonem in Cratylo. Confirmatur etiam conclusio ex eo, quia, ut Alexander, Simplicius et Averroes initio hujus operis, imo et Aristoteles cap. ultimo libri primi Eth. admonent, multa ex naturae fontibus et Physicae veritatis contemplatione ad Moralem disciplinam necessario petenda sunt, ut quid sit anima. Nec enim ut Plato ait in Alcibiade primo, scire possumus quomodo aliquid curandum sit, nisi ejus naturam cognitam atque exploratam prius habeamus ; at Moralis Philosophia animae medicatrix est. Propterea oportet Moralem Philosophum a Naturali sumere, quae sint animae facultates, ut quae quibus subditae esse debeant et in quarum actione beatitudo posita sit, edoceat. Quocirca Aristoteles in formanda morum scientia, Physiologiam tanquam illius parentem saepe adhi-

bet, et Plato loco proxime citato, statuit a Philosophia ad jurisprudentiam incedendum esse ».

CONIMB., *Phys. Proemium*, 5, 1.

La vraie Philosophie est aussi évidente et certaine que les Mathématiques. I, 421, 2-3. III, 173, 6-17. VI, 68, 5-8. VIII, 78, 23-79, 11. VIII, 328, 17-26.

Les démonstrations de la vraie Métaphysique sont aussi et même plus évidentes que celles des Mathématiques. I, 144, 11-17. VI, 19, 6-17. VI, 41, 4-7. VII, 4, 1-5, 9. VII, 6, 1. VII, 10, 11. VII, 53, 14-18. VII, 65, 29-66, 1. VIII, 2ª, 177, 9-11.

361. « Si demonstrandi certitudinem et evidentiam expendamus, primus dignitatis locus Mathematicae, secundus naturali Philosophiae, tertius Metaphysicae debetur. Haec assertio est D. Tho. opus. 70 in Boëtium de Trinitate qu. ult. art. 1 [Voir ce texte à l'article : Mathématique. Evidence des raisons mathématiques] et complurium aliorum. Intelligenda vero est de certitudine, comparatione nostri intellectus. Ac priorem quidem ejus partem satis confirmat communis Philosophorum vox, asserentium Mathematicas demonstrationes omnium esse firmissimas quod testatur Arist. 1 Eth. cap. 3 et 2 Metaph. cap. 3... Corroboratur item ex eo tota conclusio, quia consideratio Mathematica praeterquam quod difficultatem non habet, ac nullius propemodum eget experientiae, est a materia sensibili motuque absoluta, atque ita minus incerta. Naturalis vero totum studium ponit in rebus materia constantibus mutationique obnoxiis quarum affectiones magis reconditae sunt, nec ita citra opinionum ambiguitatem a nobis percipi solent. Quod vero Metaphysica, prout in nobis est (sic enim de illa in praesentia loquimur) minorem quam priores duae, certitudinem habeat, ex eo concluditur, quia res, quae sub illius contemplationem veniunt, licet in se spectatae altiorem certitudinis gradum obtineant, videlicet materiae atque omnis mutationis expertes ; tamen in hoc vitae statu vix longo studio percipiuntur, earumque nonnullae adeo excellentis naturae sunt, ut iis mentis nostrae acies, perinde ac noctuae oculus in solis splendore hebescat. Quod 2 Met. c. 1, text. 1 et primo de partibus animalium, c. 5 Arist. ait, luculenterque ostendit Plato in Phaedone et Thaeeteto. »

CONIMB., *Phys. Proemium*, 5, 4.

« Mais ayant appris dès le collège qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des Philosophes... » VI, 16, 1-7.

362. « Vere illud a quopiam dictum fuit [Ciceron, De divinatione, II, 58, 119. « Jam Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somnis certiora videamus, praeparatos quodam cultu atque victu proficisci ad dormiendum jubent ; faba quidem Pythagorei utique abstinere, quasi vero eo cibo mens, non venter infletur. Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo Philosophorum. »] nihil tam ridiculum et absurdum esse, quin aliquem Philosophorum auctorem et defensorem aliquando habuerit. Ecce enim in proposita quaestione non defuerunt qui asseverarint, res alias infra Deum nihil prorsus moliri, nullamve actionem admi-

nistrare, sed ad earum praesentiam effecta omnia, quae ab eis oriri videntur, a Deo effici. ».

CONIMB., *Phys.*, 2, 7, 11, 1.

PHYSIQUE

363. « Libros vero Aristot. recenset Laertius in ejus vita, eorumque summam ad quadringentos producit, de quibus nulla sit dubitatio ; sed horum major pars injuria temporum intercidit, adeo ut non plus centum viginti nunc extent. Quae autem in iis tractantur ad quinque genera seu capita reduci possunt. Pars una epistolarum, Poeticae et Rhetoricae scriptionem continet ; altera disserendi praecepta ; tertia Civilem Moralemque doctrinam ; quarta rerum Naturalium ; quinta Transnaturalium scientiam. Caeteris autem hoc loco praetermissis, ea quae Physiologiae propria sunt, breviter comprehensa sub unum aspectum ponemus. Quam partem tanta diligentia, tam incredibili inventionis copia, persecutus est Aristoteles, ut nihil ab eo terra, mari, coelo omissum fuisse videatur. Unde, etsi divinarum rerum intelligentia a multis Platone inferior judicetur, in naturae tamen ratione, omnium calculis, primas obtinuit. Quod in causa fuit, ut cum tam Platonici quam Peripatetici daemonium vocarint ; videlicet quod res naturales orbi lunae subjectas, in quibus Daemonum genus versari aiebant optime et accuratissime tractarit.

Ejus ergo Physiologia in decem circiter partes distribuitur. Prima, quae octo Physicorum libris continetur, generatim disserit de principiis causisque rerum naturalium et communibus eorum affectionibus. Secunda libris de Coelo comprehensa, ad partes enti mobili subjectas descendit, agitque de totius universitatis structura et compositione, et de quinque corporibus simplicibus, coelo nimirum, et quatuor vulgatis elementis, prout loci mutationem subeunt, definitamque in mundo sedem vendicant. Tertia, quae in libris de Generatione traditur, explicat ea quae dissolubilibus et caducis rebus universe conveniunt : cujus modi sunt generatio, corruptio, alteratio, accretio, mixtio. Quarta, quam libri Meteororum complectuntur, doctrinam exhibet de mixtis imperfectis, quae Meteora vocantur, ut de nive, glacie, grandine, cometa, et iis quae repercussu lucis apparent, ut iris. Huic annectenda erat tractatio de metallis, lapidibus ac caeteris quae terrae sinu progignuntur, sed ea non extat, licet partim in libris Meteororum, partim alibi, hujus argumenti nonnulla sparsim legantur. Scripsit vero de metallis Theophrastus libros duos, de lapidibus unum ; item de Metallis Plinius lib. 33 et 34 ; Naturalis historiae et de lapidibus lib. 36 et 37 eademque pertractat M. Albertus in suo opere de mineralibus. Quinta in libris de anima inquirit

causas et rationes, tum animae in commune, tum ejus quae ratione et intelligentia praedita est. Sexta quae est quaedam veluti accessio ad libros de anima, disputat de generalibus, partim omnium, partim quorumdam viventium affectionibus, ut de sensu et sensibili, de somno et vigilia, de vita et morte, deque aliis ejusdem generis. Septima quae dicitur Animalis historia, de animantium varietate et ingenio multa commemorat. Quod opus quia non subtilium demonstrationum aculeis, sed simplici narrationis filo contentum est, ad historiae magis quam ad scientiae rationem spectat. Sequuntur postremo tres aliae partes, quarum una disserit inscribiturque de partibus animalium ; altera de animalium generatione ; tertia de animalium incessu et de animalium motu eodem fere stylo. Universam vero doctrinam de animalibus, libros octoginta talentorum Graeci nominant, quod tantum Alexander impenderit ad observationem eorum quae in iis pertractantur. Promiserat autem Aristoteles initio Meteororum, acturum se de plantis, quod et se praestitisse 5. lib. de hist. anim. cap. 1 ait ; sed hi libri, temporum injuria, ad nos non pervenere ; imo neque ad Alexandrum Aphrodisiensem, ut ipse cap. 4 libri de sensu et sensili testatur. Nam qui vulgo sub Aristotelis nomine circumferuntur, Aristotelici fontis aquas non sapiunt, ipsaque ratio doctrinae, tituli prodit falsitatem. Persecutus vero est hanc partem Theophrastus novem qui nunc integri habentur, libris, de historia plantarum ; et sex aliis de plantarum causis ; itemque Plinius a libro 12 usque ad vigesimum.

Conimb., *Phys. Proemium*, 5, 4. De distrib.

PLAISIR

Les deux sortes de plaisirs. IV, 284, 6-9. IV, 286, passim. X, 361, 4-7.

364. *Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus.*

« Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus ; omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 2. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Praeterea, magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus ; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitaur in 7 Ethic., cap. 3, circ. med. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Praeterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 118, 103 : *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo !* et Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, quod *maxima delectatio est quae est secundum operationem sapientiae.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. 1 huj. quaest., delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel

perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae; motus enim est *actus mobilis a movente.* Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum et intellectum : unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus, non est dubium quod multo sunt majores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo, quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta; nullus est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in lib. 14 de Trin., cap. 14, a med.

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem, scilicet bonum *conjunctum*, et id cui *conjungitur*, et ipsa *conjunctio*. Nam ipsum bonum spirituale et est majus quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cujus signum est quod homines etiam a maxime corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; objectum enim intellectus est *quod quid est*. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria : primo quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibia. Secundo etiam quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur : unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quae non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur, quaest. 35, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes

spiritualcs, quae sunt proprie virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, in quantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione ; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem ; sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa regula ; unde sunt secundum se ipsas sobriae et moderatae.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, 31, 3-5.

PLUIE

« Même, d'autant plus qu'il y a des exhalaisons de plusieurs diverses natures, je ne juge pas qu'il soit impossible que les nues, en les pressant, n'en composent quelquefois une matière qui, selon la couleur et la consistance qu'elle aura, semble du lait, ou du sang, ou de la chair ; ou bien qui, en se brûlant, devienne telle qu'on la prenne pour du fer ou des pierres ; ou enfin qui, en se corrompant, engendre quelques petits animaux en peu de temps, ainsi qu'on lit souvent, entre les prodiges, qu'il a plu du fer, ou du sang, ou des sauterelles, ou choses semblables. » VI, 321, 15-26.

365. *De pluviis extraordinariis et prodigiosis.*

« Existunt aliquando pluviae quaedam praeter usitatum naturae ordinem, quarum nonnullae prodigii loco habentur : decidunt quippe immixtae aquis ranae, pisciculi, sanguis, lac, lapides, ferrum. Quae quidem aliquando ad mortalium terrorem aliumve ejusmodi finem Deo ita secundas causas disponente immittentur, aliquando citra ullam rationem portenti accidunt. Eorum vero causa est varia commixtio exhalationum cum vapore humido, congruenti qualitatum vi. Itaque quod ad animalia spectat, sicuti in paludibus locisque coenosis, vel aliubi ex putrescente materia, colubri, pulices, vermes, rubetae, mures, et quae plurima terrae monstra gerunt, passim oriuntur, sic nihil mirum si pluvio coelo concurrentibus vel in aere ipso vel in terra consimilibus causis, subito quorumdam animalium ortus contingat. Quod vero attinet ad lac et sanguinem dicendum quando iis pluit, non habere illa veram formam lactis et sanguinis, sed adumbratam dumtaxat et apparentem, quia experientia compertum est, haec non nisi a principio vitae conjuncto oriri. Quibusdam placet, vehementem solis ardorem e locis cruentis, seu aliquo rubenti succo madidis, humorem sanguineum rubicundumve attrahere, qui una cum pluvia decidat, eamque intingat, atque ita pluviam sanguineam apparere. Quod similiter dicent de lactea. Item videri nonnunquam piscibus pluere, quia ecnephias [Par Ecnephias on entend désigner ici l'un des trois vents de tempête qui sont : Ecnephias, Typhon, Praester. L'Ecnephias consiste en vents qui tombent des nuages où ils se sont trouvés enfermés dans quelques nues creuses et qui s'abattent avec la violence de la foudre. Ecnephias, de ἐκ τῶν νεφῶν.] aut vorticosus aliquis flatus correptos e mari pisciculos alium in locum projicit. Idemque similiter in lapidum et caeterarum rerum imbribus interdum usu venire. »

Conimb., *In lib.*, Meteor., 7, 2.

PNEUMATIQUE

VII, 586, 19.VIII, 54, 23.V. tex. 516.

POSSIBLE

Tout ce que l'on conçoit distinctement est possible et peut être réalisé par Dieu. I, 146, 5-7. III, 181, 5-6. III, 191, 8-9. III, 274, 9-11.VII, 71, 16-18.VII, 78, 2-3.VII, 116, 20-117-8.VII, 169, 7-18.VII, 219, 15-16.VIII, 2ª, 167, 15-21.VIII, 2ª, 351, 24-352, 6.

Ce qui implique contradiction et n'est pas intelligible est impossible même pour Dieu. I, 165, 16-19. III, 567, 17-21.VII, 71, 18-20.

Concept possible ou impossible. « Per possibile intelligitis illud omne quod non repugnat humano conceptui. » VII, 150, 17-21. VII, 150, 25-151, 13.VII, 152, passim.VII, 383-16-20.

Dieu pouvait faire que deux plus un n'égalent pas trois ; que deux fois quatre n'égalent pas huit ; que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence ne fussent pas égales ; que la somme des trois angles d'un triangle ne fût pas égale à deux droits ; et que les contradictoires en un mot existassent ensemble, de sorte qu'il n'y a pas de vérité qui s'impose à la volonté de Dieu. I, 152, 19-23. IV, 118, 6-119, 6.V, 223, 31-224, 9.VII, 12-18.VII, 432, 1-5.VII, 435, 22-436, 25.VII, 436, 12-14.

Dieu ne peut créer des créatures capables d'exister sans lui. III, 429, 20-24.

366. *Qualiter Deus, omnipotens, dicatur quaedam non posse.*

« Ex praemissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

Ostensum est enim supra (c. 7) in Deo esse potentiam activam, potentiam vero passivam in Deo non esse, ut supra (l. 1, c. 16) ostensum est. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quae posse potentiae passivae sunt.

Quae autem hujusmodi sint investigandum est.

Primo quidem igitur potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse ; unde in illis solis est potentia ad esse, quae materiam habent contrarietati subjectam. Quum igitur in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad suum esse non pertinet Deus non potest, igitur Deus esse corpus aut aliquid hujusmodi.

Adhuc, Hujusmodi potentiae passivae motus actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. — Potest autem ulterius ostendi et concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

Amplius, Quum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

Praeterea, Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privatiotionis autem subjectum potentia materiae est. Nullo igitur modo potest deficere.

Adhuc, Quum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiae, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

Amplius, Neque vinci neque violentiam pati ; haec enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri.

Similiter autem, neque poenitere potest neque irasci aut tristari, quum haec omnia imperfectionem et passionem et defectum sonent.

Rursus, Quia potentiae activae objectum et effectus est ens factum (nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt, deficiente visibili in actu), oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum.

Quae autem sint hujusmodi inquirendum est.

Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus vel partium ipsius ; oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest ut faciat simul unum et idem esse et non esse ; quod est contradictoria esse simul.

Adhuc, Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur ; sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album ; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns. Unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

Amplius, Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente ; sicut quod homo non habeat animam.

Praeterea, Quum principia quarumdam scientiarum, ut Logicae, Geometriae et Arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit ; sicut quod genus non sit praedicabile de specie, vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis.

Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit ; nam hoc etiam contradictionem includit ; ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi entis facti, in quantum hujusmodi, quae etiam Deus facere non potest ; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum ; nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat ; quod est contra rationem ejus quod dicitur Deus, ut ex superioribus (l. 1, c. 13) patet. — Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid aequale sibi ; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est, in essendo et in caeteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet ; quod ad rationem entis facti pertinet. — Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso ; nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua ; unde oportet quod, remota causa, removeatur et effectus ; si igitur res aliqua possit esse quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus.

Rursus, Quia Ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit; nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut ostensum est (l. 1, c. 80) — Item, ostensum est supra (l. 1, c. 95) quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest.

Similiter. Ostensum est supra (l. 1, c. 13) quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum non impleri. — Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis; nam praemissa Deus simpliciter nec velle nec facere potest; hujusmodi autem Deus quidem facere velle potest, si ejus voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur, praesupposita voluntate de opposito; nam voluntas divina, respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut ostensum est (l. 1, c. 83). Et ideo omnes istae locutiones, *Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere*, et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur composite; sic enim implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divise, sunt falsae, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est (c. 23 et 24). Pari igitur ratione, non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit; quia non potest facere quae facere non vult. Eodem modo conceditur et negatur utrumque, scilicet ut praedicta non posse dicatur non quidem absolute, sed sub conditione vel suppositione. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, 2, 25.

POUVOIR

Quod potest facere majus potest etiam minus. III, 362, 12-16. VII, 166, 8-9.

367. « Similiores sunt duo isti loci [Scil : topici], a majori et minori, et ideo de illis simul loquendum est. A majori sumitur haec Maxima, quod potest efficere majus potest efficere minus; et a minori haec : quod non potest efficere minus, nec potest efficere majus. Sed utraque debet intelligi de majori et minori ejusdem conditionis. Nam si diversae rationes sint, non valebit argumentum; v. g. Angelus potest intelligere, quod est majus, ergo potest ambulare, quod est minus. Quia diversae conditionis sunt : intelligere et ambulare. Item, non potest ambulare, ergo nec intelligere. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial.* Topic, art. 32.

PRÉCIPITATION

Précipitation dans les jugements, cause d'erreur. VI, 18, 19. VI, 22, 4.

Illos peccare qui causa ignota judicium ferunt. VII, 147, 4-9. VII, 149, 13-16.

368. *Utrum imprudentia sit speciale peccatum.*

« Sed contra, imprudentia contraria est prudentiae, ut dictum est art. praec. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

Respondeo dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter : uno modo absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum ; alio modo, quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quae sunt species ejus.

Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter : uno modo per essentiam, quia scilicet praedicatur de omnibus peccatis ; et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus ; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem ; et hoc modo imprudentia est generale peccatum : sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, in quantum est directiva earum ; ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis : nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis ; quod pertinet ad imprudentiam.

Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter : uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiae ; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quae est regitiva unius, et in alias species prudentiae, quae sunt multitudinis regitivae, ut supra habitum est, quaest. 48, et quaest. 50, art. 1, ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potentiales prudentiae, quae sunt virtutes adjunctae, et accipiuntur secundum diversos actus rationis ; et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est *praecipitatio,* sive *temeritas,* imprudentiae species ; quantum vero ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et gnome, est *inconsideratio* ; quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est *inconstantia et negligentia.* Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quae requiruntur ad prudentiam ; quae sunt quasi partes integrales prudentiae. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos praedictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor praedictas partes ; sicut incautela et incircumspectio includuntur sub *inconsideratione* ; quod autem aliquis deficiat a docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad *praecipitationem* ; improvidentia vero et defectus intelligentiae et solertiae pertinet ad *negligentiam et inconstantiam.* »

369. *Utrum praecipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.*

« ... Sed contra est quod dicitur Prov. 4, 19 : *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant.* Tenebrosae autem viae impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere sive praecipitari ad imprudentiam pertinet.

Respondeo dicendum quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur, secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundem corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio ; imum autem est operatio per corpus exercita : gradus autem medii, per

quos oportet ordinate descendere, sunt *memoria* praeteritorum, *intelligentia* praesentium, *solertia* in considerandis futuris eventibus, *ratiocinatio* conferens unum alteri, *docilitas* per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur. »

370. « Sed contra est quod dicitur Proverb. 4, 25 : *Oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos*; quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Respondeo dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, II, 2ae, 53,2, 4 et 5.

PRÉDICAT

Joindre « praedicatum cum subjecto ». II, 205, 7.

371. « Sed quaestio est de principiis intrinsecis ex quibus constat omnis propositio... Sunt igitur principia haec tria, nempe subjectum, attributum, et copula; quorum duo priora habent rationem materialis principii, postremum vero rationem formalis; quia id quo fit enunciatio seu propositio, dicitur subjectum; et id quod enunciatur vel potius praedicatur, dicitur attributum; at vero id per quod unum de altero praedicatur, est copula, quae est veluti forma enunciationis; ita ut illa sublata, nulla sit enunciatio, neque unus horum terminorum habeat rationem subjecti, alter vero rationem attributi. Quae omnia exemplo facillime declarantur. Hujus propositionis : homo est animal, principia intrinseca sunt eae tres particulae ex quibus conficitur, quarum « homo » subjectum dicitur, « animal » praedicatum, « est » vero copula. Appellatur autem unum eorum subjectum, quia in propositione subjicitur alteri, nempe attributo; alterum vero appellatur attributum seu praedicatum, quia in propositione attribuitur subjecto, seu de ipso praedicatur. Denique copula sic appellatur, quia in propositione praesertim affirmante est ea per quam attributum seu praedicatum copulatur cum subjecto. Et quidem haec tria sunt principia ex quibus omnis simplex et incomplexa propositio conficitur. »

E. A Sto PAULO, *Sum. phil.*, I, 165-166.

PRÉJUGÉ

Difficulté de déraciner les préjugés de jeunesse. VII, 231, 3-7. VIII, 22, 18-22.

372. « Consuetudo autem, et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet; ex quo contingit ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota. »

SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 11, ad « Partim quidem. . ».

PRÉSAGE

Présages de pluie. VI, 310, 23-311, 24.

Présages de vent. VI, 347, 5-348, 2.

373. « Naturae auctor atque hominum parens Deus, quaedam esse voluit signa naturalia ventorum, tempestatum et imbrium, quaedam item serenitatis, ut eorum videlicet observatio, ad cavenda suspecta tempora et ad agriculturam, rem nauticam, aliaque nonnulla opportune tractanda, interdum nobis usui esset. Haec autem signa latissime patent, alia namque ab inanimatis rebus, alia a brutis animantibus ducuntur.

Ab inanimatis, atque in primis a Sole haec, quae colligit Plin. lib. 18 Natur. hist. cap. 35. Si Sol purus occidit serenitatis signum est. Si occubuit pridie nitido coelo, et oritur eodem tunc, certius argumentum serenitatis. Si Sol in ortu appareat major quam solet, si quasi caeruleo colore imbutus prodeat vel occidat, imbrem, si igneo Euros nuntiat. Cum ante illius ortum rubescunt nubes venti erunt, cum expallescunt, vel nigrae rubentibus intermiscentur pluvias spondent. Si vero ab ortu repelluntur et ad occasum abeunt, serenitas expectanda, si non abeunt, sed ingruunt, a quocumque vento fuerunt, eum portendunt, quod si is a Meridie sit, et imbrem nuntiant apud nos. Si nubes orientem Solem circumdant, quando minus relinquunt, tanto atrocior tempestas erit. Si Sol vaporum corona cingitur, qua parte sese illa aperit, expectetur ventus; si tota defluxerit aequaliter et in se evanuerit, serenitas. »

CONIMB., *In lib. Meteor.*, 7, 3.

374. « Adverto tamen praeter hanc nebulam aliam dari, cujus Aristoteles... non meminit. Interdum namque vapores crassi e locis humentibus proxime efflantur, atque ob suam spissitudinem et crassitiem in sublime efferri nequeunt, sed vicinum terris aerem occupant, et nebulosa caligine circumfundunt. Haec nebula si orientis Solis praesentia extenuetur et evanescat, serenitatis signum est; si confestim ascendat et ad aerem frigidum evecta, una cum vaporibus concrescat, saepe in pluviam vertitur. »

CONIMB., *In lib. Meteor.*, 7, 4.

PRINCIPE

Principes de la connaissance. I, 421, 5. II, 391, 8-9. II, 393, 13-15. II, 435, 6-10. II, 626, 7. II, 635, 10. III, 298, 6. III, 322, 13. III, 504, 28. IV, 444, 5-445, 8. VI, 61, 23-24. VI, 64, 27 et 29. VI, 70, 29. VI, 71, 7. VI, 77, 2. VIII, 5, 1 et 4. VIII, 6, 10. VIII, 38, 8-39, 2. VIII, 40, 1. VIII, 80, 1. IX, 2ª, 8-9, passim. IX, 2ª, 10-11, passim. IX, 2ª, 16, 14.

« ex primis et maxime simplicibus cognitionis humanae princi-

piis. » VI, 32, 23. VIII, 326, 2. VIII, 328, 26-30. X, 387, 16. X, 401, 25.

Des principes dépend la connaissance des choses ; ils peuvent être connus sans elles, non pas elles sans eux. IX, 2ª, 2, 22-25.

Les principes doivent être évidents et la déduction de ce qui en dépend doit être évidente. IX, 2ª, 2, 20-22 et 25-30.

Le premier principe. La façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci : impossibile est idem simul esse et non esse, est superflue et de nul usage. IV, 444, passim. IV, 444, 26-29. IV, 445, 1-5.

375. « Ad explicandum hanc quaestionem incipiendum est a nomine et ratione principii ; quoniam vero, ut Damasc. ait Dialog. contra Manich. in initio, principii vocabulum aequivocum, id est, analogum est, melius erit varias ejus significationes enumerare quas ibi recenset Damas. et prius Aristoteles 5. Metaphysic. c. 1. Ut vero aliqua certa methodo a nobis tradantur, primo distinguere possumus duplex principium, aliud rei, aliud cognitionis seu scientiae, quod alio modo solet distingui in principia incomplexa et complexa ; nam principium rei incomplexum est, cognitionis autem complexum. Quanquam enim principia cognoscendi frequenter desumantur ex principiis rei, proxime tamen non sunt principia scientiae nisi prout ex eis fiunt principia complexa. Et hoc modo Aristoteles ait supra : *suppositiones demonstrationum vocantur principia,* et 2 Elench. cap. ultim. in principiis cognoscendis ait praecipue insistendum esse, quia illis cognitis, facile est cognoscere ea quae sequuntur. Denominatio autem principii quae his tribuitur, ad aliquod genus causalitatis pertinet, vel ad aliquam habitudinem ex his quae statim numerabimus ; nam quia cognitio res quaedam est, principium cognitionis secundum aliquam habitudinem dicitur, in qua convenit cum aliis principiis rerum. »

SUAREZ, *Met. disp.*, XII, 1, 3.

376. « ...Principium accipitur pro causa, ita ut quicquid est rei causa vocetur principium ejusdem, praesertimque efficiens, quomodo rerum omnium principium esse Deum, et principium moralis omnis bonitatis aut malitiae esse finem dicimus... Latius accipitur principium, 5 Met. c. 1 pro eo omni unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur. In qua acceptione tria significantur principiorum genera, nempe principia compositionis, generationis et cognitionis ex quibus res vel constat seu componitur, vel fit seu generatur, vel innotescit seu cognoscitur. Quo spectat principiorum partitio in complexa, quae dicuntur principia cognitionis seu scientiae, et incomplexa quae dicuntur principia rei seu objecti. Deinde incomplexorum in principia generationis sine quibus res non potest fieri, et compositionis sine quibus res non potest esse integra seu completa. Ubi nota non tantum principia complexa quae sunt axiomata quaedam seu propositiones indubitatae veritatis, sed etiam incomplexa quaedam posse dici principia cognitionis, quatenus sine illis praecognitis non potest rei cujuspiam generatio vel natura concipi, est tamen istud semper discrimen quod principia illa incomplexa ita dici possunt principia cognitionis, ut simul vere sint principia rei, non item complexa, quae sunt tantum principia cognitionis ; verbi gratia, mate-

ria, forma, et privatio, ita sunt principia generationis rerum naturalium quia ab ipsis pendet omnis res naturalis in fieri, ut simul dici possint principia cognitionis, quia sine illis non potest intelligi seu concipi ipsa generatio. Sic natura quae est principium compositionis rerum naturalium, potest etiam dici principium cognitionis, quia non potest sciri quid sit corpus naturale, nisi prius sciatur quid sit natura. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, III, 10-11.

377. « Quoniam principia quae traduntur in aliqua scientia sunt duplicis generis, complexa nempe vel incomplexa, quorum illa dicuntur generalia quaedam effata seu pronunciata, ex quorum manifesta veritate dependet caeterarum omnium propositionum quae in tali scientia traduntur veritas; haec vero dicuntur prima veluti elementa et initia ex quibus fiunt aut constant omnia de quibus instituitur scientia; illa dicuntur principia scientiae, haec vero principia subjecti scibilis.

De principiis complexis entis.
Quotnam sint illa principia.

Etsi primum ac praecipuum cujusque scientiae principium illud esse dicatur quod subjecti definitionem continet, cum subjecti seu objecti scibilis definitio sit ratio demonstrandi proprietates de ipso. Quia tamen difficile est admodum veram cujusque rei definitionem compertam habere, idcirco alia tradi solent, quae quia notiora sunt et magis in promptu, idcirco ad demonstrandum longe efficaciora sunt. Sunt autem in Metaphysica haec praecipua de ente axiomata seu principia. Primum : impossibile est idem simul esse et non esse. Secundum : quodlibet est vel non est. Quae duo nonnunquam terminis Dialecticis exprimuntur in hunc modum : de nullo simul vera est affirmatio vel negatio. Tertium : quicquid est, quandiu est, necesse est esse. Quartum : quicquid habet esse est verum, bonum, etc. Et ista quidem dicuntur generalissima quae sumuntur ex totali objecto. Alia vero sunt minus communia, quae de partiali metaphysicae objecto efferuntur, ut illa de ente creato : totum praestat suae parti ; si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia. His autem metaphysicis propositionibus utuntur inferiores artifices, eas ad propriam subjectam materiam contrahendo.

Quodnam sit primum et firmissimum omnium principium.

Tale debet esse ejusmodi principium, si Aristoteli creditur 4 Met. c. 7 ut vis cujuscumque demonstrationis ab ipsius veritate quodammodo pendeat ; ipsum vero a seipso suum robur habeat, cujusmodi est illud ex eodem Aristotele loco citato : impossibile est aliquid simul esse et non esse. Quod igitur istud sit primum principium probatur hac ratione : illud est primum principium simpliciter quo non modo omnes conclusiones, sed etiam caetera omnia principia a priori confirmari possunt ; atqui ejusmodi est supradictum principium, per quod non modo conclusiones, sed etiam caetera omnia principia a priori, idque deductione ad incommodum confirmantur. Adde quod illud censendum est primum principium simpliciter quod cum sit necessarium nec ostensive nec deductione ad incommodum demonstrari potest. At hoc principium est ejusmodi, ut patet.

Objicies : istud potius « Quodlibet est vel non est » dici debere principium absolute primum, cum sit simplicius, hoc est, paucioribus terminis

constet, et sit aeque commune et verum ac illud quod ab Aristotele traditum est. Respondetur haec non satis esse ut dicatur principium absolute primum, sed aliud imprimis requiri; nempe ut sit omnium aptissimum ad probanda reliqua alia principia, cujusmodi est illud quod ab Aristotele traditum est non vero istud; praesertim cum per illud tanquam per notius probari possit in hunc modum : impossibile est aliquid esse et non esse; sed si aliquid simul non esset nec non esset, aliquid simul esset et non esset; ergo quodlibet vel est vel non est. Si instes illud ipsum, nempe impossibile est idem esse et non esse, probari posse per aliud prius, nempe per istud, impossibile est duo contradictoria simul esse vera. Occurrimus istud non esse prius et notius illo sed potius posterius et minus notum. Sed opponet forsan aliquis saltem per istud nostrum primum principium non omnia alia uti dicebamus probari posse, cum multa sint principia tum in Metaphysica, tum in aliis scientiis immediata, proindeque indemonstrabilia cum careant medio per quod possint demonstrari. Respondetur ejusmodi principia dici immediata et indemonstrabilia ostensive, non tamen ductu ad incommodum; hoc enim modo demonstrabilia sunt saltem improprie; hoc est, non potest per alia principia positive ostendi quod vera sint illa principia; potest tamen ad incommodum seu in absurdum duci is qui illa licet notissima, obstinato animo negare vellet, idque ex illo nostro primo principio.

An primum principium sit prorsus indemonstrabile.

Quaeritur utrum istud primum principium : impossibile est aliquid simul esse et non esse a nullo alio principio probari possit. Cui respondetur ex Aristotele 4 Met. c. 4 non posse; quia nec ostensiva nec ducente ad incommodum demonstratione id fieri potest; non quidem ostensiva, quia illa progreditur ex notioribus, nihil autem est notius primo principio; non etiam ducente ad incommodum quia nullum est aliud majus incommodum quam illud ad quod deducit primum principium, videlicet aliquid simul esse et non esse. Docet igitur Aristoteles eum qui tale principium negaverit, esse redarguendum ex concessis, quod si nihil penitus concedat, contemnendum esse tanquam ridiculum respondentem, nec cum eo disputandum. Si quaeras utrum principium illud a quoquam negari possit, respondetur ore tenus duntaxat negari posse, non ex animo ab eo qui mentis compos fuerit. Itaque nemo potest absolute judicare axioma istud esse falsum quia termini illius propositionis adeo evidentem connexionem habent ut illi necessario assentiri cogatur intellectus. Nihilominus tamen videtur nonnunquam ex hypothesi posse intellectum saltem de eo dubitare, quod contigit cum vi argumentorum quae ejusmodi pronuntiati veritatem videntur elevare, premitur, et ad angustias redigitur, eo quod non possit illa dissolvere. Ea autem argumenta sunt quae inferunt quasdam oppositiones tanquam veras, quae videntur contradictoriae, nec tamen sunt defectu alicujus conditionis; ut si ex eo quod Petrus paulo ante staret, nunc vero sedeat, inferas istud esse verum Petrum stare et non stare, ac proinde aliquid simul esse et non esse, ideoque non videri usquequaque verum istud axioma : impossibile est idem simul esse et non esse. Quaenam autem requirantur ad veram contradictionem dictum est in Dialectica, ubi nota quod si prima principia per aliquod genus causae probari possent, maxime per efficientem aut certe exemplarem probarentur; quod tamen fieri non potest. Namque veritas illorum primorum principiorum posita est in necessaria connexione attributi cum subjecto, quae ab

omni existentia terminorum abstrahit ; atqui causandi ratio, praesertim in causa efficiente et exemplari ad existentiam rei ordinatur. »

E. A S^{to} Paulo, *Sum. phil.*, IV, 26-31.

Principes des corps. III, 214, 6. III, 283, 22. VIII, 40, 4. VIII, 80, 5. VIII, 100, 11. IX, 2ª, 8, 15-16.

Principes de la Nature. IV, 690, 23-28. VI, 233, 2. IX, 2ª, 16, 21.

« Inter naturas... placet numerare earumdem privationes et negationes. » X, 420, 3-13.

378. « His ita explicatis, ut ad ipsam principiorum definitionem veniamus, tres in ea conditiones exprimuntur. Prima : ut principia non sint ex sese mutuo ; secunda, ne sint ex aliis ; tertia ut ex ipsis sint, hoc est, constent aut fiant omnia. Prima ex eo suadetur, quia principia sunt prima contraria ; haec autem ita se habent ut unum ex altero esse non possit, quod in progressu planum fiet. Secunda inde probatur, quia si principia essent ex aliis, essent ex prioribus, atque ita non essent prima, nec principii sed principiati haberent rationem, ut scripsit Plato in Timaeo. Tertia ostenditur, quia cum principiata ex semetipsis esse nequeant, utique necessario erunt ex aliis : non ex principiatis, ergo ex aliis. Atque adeo recte principia dicuntur, ex quibus omnia sunt, omnia inquam entia naturalia, quae primo ac simpliciter fiunt. [Cf. ce passage des Conimb. avec les textes de Descartes cités précédemment qui résument les conditions que doivent remplir les vrais principes de la connaissance. Voir : Principes de la connaissance.]

Sane vero particula, Ex, discrimen ponit inter principia rerum naturalium et inter causas externas quae sunt : finis, efficiens, et exemplar. Nec enim ex his, si proprie ac philosophice loquamur, ulla res constat aut fit ; sed efficiens est a quo, finis propter quem, exemplar ad cujus imitationem res efficitur. At principium est id ex quo res constat vel oritur.

Porro autem, per primam definitionis particulam excluduntur quatuor vulgata elementa et alia composita quae ex se vicissim fieri solent ; per secundam ea quae, licet non ex se mutuo fiant aut constent, conficiuntur tamen ipsa ex aliis, ut corpora coelestia ex materia et forma ; per tertiam substantiae separatae, figmenta, accidentiaque omnia et universim ea ex quibus nullum compositum naturale oritur aut coalescit. »

Conimb., *Phys.*, I, 5, 1, 1.

379. « Tria tantum sunt principia generationis rerum naturalium : materia scilicet, forma et privatio ; id quod hoc exemplo illustrari potest. Principia quae ad Socratis generationem concurrunt, sunt inprimis materia, et anima rationalis, quae est forma hominis ; e quibus illa hanc excipit, haec illam perficit, illa hujus pulchritudinem amat, haec in illius gremio conquiescit ; ambae vero Socratem ipsum componunt. Sed praeter illas datur etiam tertium principium, nimirum ejusdem animae rationalis privatio, quae in materia praefuit, et accessu formae abolita est.

« ... probari potest eadem assertio hunc in modum : quicquid generatur, progreditur a non esse ad esse (id enim ipsum generationis nomen prae se fert) ; aut ergo progreditur a non esse : id est, a nihilo simpliciter ; aut a

non esse : id est, ab aliquo quod idcirco non esse dicitur, quia caret perfectione seu forma quam suscipere aptum est. Primum dari non potest quia ea progressio, creatio est, non generatio. Dabitur ergo secundum ; id est, proficiscetur a non esse, hoc est a materia, in qua insideat privatio formae rei quae gignitur; atque adeo in qualibet generatione dabitur materia, forma et privatio. Cumque tria haec sufficiant, non plura erunt constituenda principia. »

CONIMB., *Phys.*, I, 1, 4.

Principe ou cause. Principes ou premières causes. VI, 64, 1. IX, 2ª, 2, 17-19. IX, 2ª, 9, 8-10.

380. « Ut igitur quid causa sit primum scrutemur, sciendum est causae nomen multifariam usurpari ; nonnunquam admodum ample, aliquando nimis presse, interdum medio quodam modo.

Admodum ample, et more populari, dum ita sumitur ut cum principio reciprocetur : quo pacto causae nomen accepit Aristot. 12 lib. Metaph. cap. 2, tex. 12, cum privationem causam vocavit. Nimis presse, cum causa spectatur prout habet ordinem ad effectum, et effectus quatenus ab efficiendo dicitur ; sic enim solam agentem causam complectitur. Atque in hoc sensu ait D. Augustin. lib. 83, quaest. 28 omnem causam efficientem esse ; et Plato in Hippia Majore efficiens et causam nihil omnino differre. Medio quodam modo, cum omnia ac sola quatuor causarum genera comprehendit. Quae propria est et a Philosophis passim usurpata causae notio. ».

CONIMB., *Phys.*, 2, 7, 1, 1.

PRIVATION

Privation. III, 434, 24. IV, 115, 5. VII, 60, 18-19.

Privation et négation. III, 65, 23-24. IV, 117, 4. VII, 55, 1-3 et 4-6. VII, 56, 19-23. VII, 60, 31-61, 4.

Cf. art. Mal.

381. « Est autem privatio non quaelibet formae carentia, sed ea quae reperitur in subjecto apto ad talem formam ; quare caecitas non dicitur esse in lapide, aut arbore, ideoque nemo dicat arborem aut lapidem esse caecum ; at vero in animali, ut in homine, equo, etc. reperitur caecitas, ac proinde dici potest homo caecus, etc... »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, 1, 2. p. 153.

382. « Denique quod spectat ad distinctionem inter alia duo membra, scilicet privationem et negationem, non est dubium quin aliquo modo sint distincta, nam privatio dicit carentiam in subjecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subjecto simpliciter. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 54, 3, 8.

Ce n'est pas un mal pour nous que de n'avoir pas ce qui ne nous est pas dû. [Cf. sur ce point, art. Mal et art. Perfection.] VII, 60, 11-19. VII, 190, 24-191, 3.

383. « Est igitur hic considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta est ejus quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est, quod ex hoc aliquid dicitur malum, quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere. »

SAINT THOMAS, *Comp. theol.*, I, 94.

PROPOSITION

Propositiones et quaestiones. X, 428, 21-23. V. tex. 91, 114, 120, 316.

PROPRE, PROPRIÉTÉ

Propre. VIII, 28, 11-13.

Propriété. II, 531, 20-21. VII, 161, 16. VII, 518, 8. VIII, 28, 11-13. VIII, 41-11. VIII, 52, 24. VIII, 2ᵃ, 363, 5.

Les deux sens du terme : propriété. VII, 382, 25-383, 5.

« ... proprium quarto modo... » V, 269, 12.

384. « Proprium late sumptum quatuor modis dicitur. Primo quod soli, non tamen toti speciei convenit, ut homini mederi. Secundo quod toti quidem, sed non soli convenit, ut eidem homini esse bipedem. Tertio quod soli et toti speciei, non tamen semper convenit, ut eidem homini canescere. Denique quod soli, toti et semper convenit, ut eidem homini aptum esse ad risum. Et quidem postremum hoc genus proprii est quod maxime quartum praedicabile constituit distinctum a caeteris, ita ut caetera propriorum genera ad accidens quod est quintum praedicabile reducantur. Cum igitur dicatur proprium quod soli, toti et semper convenit, hoc intelligendum est respectu speciei aut etiam generis cui primo per se convenit. Potest enim fieri ut proprium genericum respectu inferioris speciei, non soli conveniat : verbi gratia, nutribile quod de animali praedicatur ut quartum praedicabile non soli animali conveniat sed etiam plantae. Verum quia corpori quarto isto modo convenit, idcirco proprium quarto modo dicitur, quod proinde praedicatur de omnibus inferioribus corporis animati, ut quartum praedicabile.

Est igitur proprium quarto modo aliud genericum, quod vel supremo generi, vel speciei interjectae, quae potest dici genus respectu inferiorum, ut esse nutribile, esse mobile, etc., quae subalternis seu interjectis speciebus substantiae conveniunt ; aliud vero specificum quod speciei infimae primo per se convenit, ut esse risibile, esse doctrinae capax, posse canescere, respectu hominis. Quoniam vero proprium paulo latius accipi protest pro eo omni quod toti speciei, licet non soli, per se necessario et semper convenit, ut homini respirare bipedem esse etc. quo modo optime videtur distingui proprium ab accidente, quod non necessario, nec semper, nec toti, sed contingenter, aliquando et ex parte tantum speciei convenit ; hinc fit ut non tantum proprium quarto modo, sed etiam proprium secundi generis ad hoc genus quarti praedicabilis pertinere existimem, sicque proprium quatenus est

quid universale et praedicabile in hunc modum definiri potest : quod aptum est inesse per se et necessario, non essentialiter, naturae sive genericae, sive specificae, omnibusque ejus inferioribus. Vel sic : quod praedicatur de multis per se et necessario, non essentialiter.

Ex eo quod dicitur inesse vel praedicari per se et necessario non essentialiter, distinguitur ab accidente, quod contingenter vel per aliud alteri inest. Ex eo vero quod dicitur inesse, vel praedicari non essentialiter, distinguitur ab aliis tribus praedicabilibus genere, specie et differentia, quae essentialiter insunt et praedicantur de suis inferioribus.

Si objicias nigredinem esse commune accidens, non proprium, et tamen omnibus corvis necessario et non contingenter competere. Respondeo nigredinem dupliciter posse considerari. Primo quatenus simpliciter nigredo est, quo modo dicitur accidens commune ; secundo quatenus est talis nigredo causam habens peculiarem, eamque necessariam cur tali subjecto universim conveniat, quo modo potest esse accidens proprium et hoc posteriori modo consideratur in corvo. Idem dicendum est de albedine respectu cigni vel nivis.

Objicies rursus risibilitatem esse proprietatem et tamen essentialiter praedicari de hac et illa risibilitate ; similiter motum esse proprietatem corporis naturalis, et tamen essentialiter praedicari de motu ad quantitatem, qualitatem et locum. Sed respondetur proprietates dupliciter considerari posse ; nempe vel in abstracto, quo modo se habent ut genera vel species, atque essentialiter de suis inferioribus praedicantur. Sic risibilitas est species respectu hujus et illius risibilitatis ; motus vero genus respectu accretionis, alterationis, lationis ; vel in concreto, quo modo se habent ut accidentia quaedam quorumdam subjectorum propria. Sic risibile de hoc et illo homine, et mobile de hoc et illo naturali corpore non essentialiter, sed accidentario praedicantur ut propria. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, I, 74-76.

PROVIDENCE

La providence de Dieu est non seulement générale mais particulière. IV, 314, 4-25. IV, 315, 11-24.

V. art. Perfection.

Les théologiens sont d'accord en ceci que Dieu ne change rien à ses décrets à l'occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre. IV, 315, 25-316, 14. IV, 608, 28-30.

385. *Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit.*

« Considerare etiam oportet quod, sicut divinae providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut aeterna providentiae dispositio immutetur (hoc enim impossibile est), sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo.

Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (c. 24) probatum est, ad superemi-

nentiam autem divinae bonitatis pertineat quod esse et bene esse omnibus ordine quodam distribuat, consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat. »

SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, 3, 95.

PUISSANCE

Puissance et acte. I, 430, 6-7. III, 502, 12.VII, 46, 29-47, 8 et 11.VII, 117, 4 et 6.VII, 151, 10.VII, 165, 7.VIII, 2ª, 361, 3-7. [Il faut distinguer divers sens du terme « puissance ». En premier lieu nous rencontrerons la puissance opposée à l'acte, c'est-à-dire considérée comme l'un des transcendentaux. En ce sens la puissance et l'acte se partagent tout l'être.

En un second sens la puissance nous apparaîtra comme une espèce du prédicament de la qualité. C'est la puissance principe des diverses opérations naturelles. La puissance ainsi envisagée se divise en puissance naturelle, obédientielle, surnaturelle et neutre.

Enfin il convient de signaler un troisième sens du terme puissance qui se rapporte à la puissance logique ; cette puissance se confond avec le possible logique puisqu'elle ne consiste qu'en la « non repugnantia extremorum ».]

386. « ... adverto nomen actus multipliciter sumi posse, nam interdum absolute, interdum respective dicitur. Aliquando enim dicitur actus quia actuat aliquid, quomodo forma est actus materiae. Et hunc voco actum respectivum, quia est actus alterius. Aliquando vero dicitur quia in se est actuale quid et non potentiale quamvis nihil aliud actuet, quo modo Deus dicitur actus, et hunc voco actum absolute dictum. Rursus uterque istorum actuum subdistingui potest ; nam actus actuans alius est Physicus et formalis, ut est forma Physica, alius vero est actus Metaphysicus, qui est multiplex : alius enim est actus essentiae, ut differentia ; alius existentiae, ut existentia, et addi etiam potest actus seu modus subsistentiae. Actus vero absolute dictus, alius est actus simpliciter, alius secundum quid Prior est ille actus qui in genere entis simpliciter seu substantiae, ita est completus, ut nec constituatur per actum physicum a se distinctum, neque per illum actuetur aut illo indigeat ad existendum. Vel aliter explicari potest, illud ens dici actum simpliciter, quod ex vi suae actualitatis solius includit perfectionem formalem quam alia entia composita habere solent per substantialem actum informantem. Unde licet hujusmodi actus absolutus non sit actus actuans vel informans, dici tamen potest esse actus formalis eminenti modo, id est, per se habens complementum illud perfectionis quod per actum informantem conferri solet is entibus quae per compositionem complentur. Actus autem secundum quid dicetur ens illud quod habet aliquam actualitatem, in quantum actu est extra nihil ; illam tamen habet incompletam et imperfectam, quia non est ita sufficiens quin indigeat alio actu, tum ut compleatur in ratione entis simpliciter, tum etiam ut existat.

SUAREZ, *Met. Disp.*, 13, 5, 7.

« ... e potentia materiae educere... » L'âme ne peut pas être tirée de la puissance de la matière. I, 414, 19-20. III, 505, 21.VI, 59, 8-12.

387. « Quibus ita positis, omissa Philosophorum hac de re controversia, dicimus, ut aliqua forma de subjecti potentia educi perhibeatur duplicem conditionem requiri ac sufficere : unam, ut ad id naturalis potentia [Cf. pour le sens de ce terme : Puissance naturelle.] subjecto insit, alioqui ipsa eductio non esset naturalis ; alteram, ut quod educitur, sine talis subjecti adminiculo nec effici nec permanere possit, quod vocant pendere in fieri et conservari a materia. Etenim quod non ita dependet, haudquaquam e subjecto educi, sed extrinsecus advenire censetur, ut Aristoteles, loco quem mox citabimus, de animo rationis participe enuntiat. Ita patet, utramque conditionem requiri. Nec vero est cur ulla amplius addatur.

Porro ob defectum primae conditionis, neque gratia neque lumen gloriae caeteraque id genus, imo nec artificiales formae, ut in progressu magis patebit, de potentia subjectorum excitari dicentur ; ob defectum secundae constat, animum humanum non elici e potestate materiae ; quia et si haec ad eum recipiendum innatam habeat propensionem, ipse tamen extra illam cohaerere per se valet, et eodem concursu quo creatur et in materiae gremium a Deo infunditur, extra materiam potuisset.

Liquet igitur quaenam esse debeat propositae disceptationis conclusio, nimirum omnes ac solas formas, quae naturalis ordinis censentur, educi e potentia materiae subjective, dempta forma humana. Etenim in his omnibus, ut ex argumentorum solutione conspicuum fiet, explicatae conditiones reperiuntur, praeterquam in forma rationis participe, in qua secunda conditio locum non habet. Unde Aristoteles 3 cap. lib. 2 de generatione animalium, affirmat solam formam humanam extrinsecus accedere, id est neutiquam e materiae sinu, ut reliquas formas educi. Atque hanc materiae vim et potentiam, vel balbutiebat vel somniabat vetus Philosophia, cum omnia in omnibus, id est omnes rerum naturalium formas in materia, e qua res physicae constant, esse praedicabat.

Proposita conclusio intelligenda est de iis formis quae nunc in materiam inseruntur. Nam eae quarum composita in prima rerum molitione a Deo procreata sunt, videlicet formae corporum coelestium et elementorum, non fuere eductae de potentia materiae. Non enim recte, ac proprie de materiae potestate educi censetur, nisi ea forma, cujus privatio cum dispositionibus in materia praefuit ; sic enim priorem conditionem, quam supra posuimus, intelligendam volumus. At nequaquam dicendum est, praefuisse tunc in materia privationem ejusmodi formarum, cum tam ipsae quam earum materia et composita, eodem instanti a Deo producta fuerint. Nunc vero non solum formae elementorum de sublunaris materiae potestate evocantur ; sed ipsae etiam formae coelestes, de potestate suae materiae evocari possent, si eam Deus cum suis dispositionibus absque formis creasset, vel tunc ab eis formas removeret, deinde easdem aliasve induceret. »

Conimb., *Phys.*, 1, 9, 12, 4.

Puissance. [Considérée ici comme une des quatre espèces de la qualité.] Puissances de l'âme, etc. III, 455, 6.VII, 232, 6-7.VII, 246, 21-247, 2.

388. *De secunda specie qualitatis, quae est naturalis potentia vel impotentia.*

« Secunda species qualitatis est naturalis potentia vel impotentia, aliquid facile faciendi vel patiendi. Ad intelligendum autem hanc speciem qualitatis, sciendum quod potentia potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est de transcendentibus : potentia enim et actus dividunt omne ens, ut patet 5 Metaphysicorum : et in eo genere in quo est actus est etiam potentia : nam si linea in actu est in genere quantitatis, sic et linea in potentia est in eodem genere. De tali autem potentia non loquimur modo. Alio modo sumitur potentia, prout est principium transmutandi aliud in quantum aliud ; vel quod est principium transmutandi ab alio, in quantum aliud. Notandum, quod sicut agens artificiale requirit instrumentum per quod agat, et propter limitationem suae virtutis non potest habere simul illud, quod est in ipso, et in instrumento necessarium ad agendum, ita et nulla substantia creata potest esse per se sufficiens principium ad agendum et essendum : unde requiritur aliud principium in ea, quod immediate se habeat ad operationem : et hoc principium dicimus potentiam. Quod quidem si activum est, sicut sunt potentiae nutritivae in animato, dicitur potentia activa, quae est principium transmutandi aliud in quantum est aliud. Et dico « in quantum aliud », quia nihil simul potest esse activum et passivum respectu ejusdem. Unde si potentia activa est principium transmutandi, non erit principium transmutandi se, sed aliud in quantum aliud. Si vero tale principium sit passivum, ut sunt potentiae sensitivae in animali ; tunc est principium transmutandi ab alio in quantum est aliud : et ad hanc speciem qualitatis pertinet durum et molle, pugillator et cursor et hujusmódi. Ita quod non sumitur pugillator ab arte pugillandi, quia sic esset in prima specie qualitatis, sed pro potentia naturali. Et sic patet de secunda specie qualitatis. »

SAINT THOMAS, *Sum. Log.*, 4, 3.

Potentia naturalis. X, 395, 2-3 et 8-9. X, 402, 9-10.

389. « Ut tamen huic doctrinae lucem afferamus, explicandum erit, quid sit naturalis potentia, quid ea quam obedientialem vocant ; quid etiam neutra et violenta.

Potentia naturalis est ordo, propensio, inclinatiove cuique rei insita, ad id quod sibi consentaneum est, ut potentia materiae ad formam sibi proportionatam, vis oculi ad videndum, intellectus ad intelligendum, denique cujusque subjecta facultas seu capacitas ad actum sibi naturalem. Potentia obedientialis est aptitudo seu non repugnantia, quam res habent ad aliquid obtinendum, ab eo, cui vel praeter, vel supra naturae modum obedire aptae sunt. Quo modo inest ligno potentia ad formam statuae quae est praeter naturam, prout natura ab arte distinguitur, et humanitati convenit potentia ad unionem cum Verbo divino, ut D. Thomas ait, 3 part. q. 4. art. 1 quae unio est supra vim et facultatem totius naturae creatae. »

CONIMB., *Phys.*, 1, 9, 12, 4.

Puissance ordinaire et puissance extraordinaire de Dieu. VII, 435, 1-4. VIII, 2ᵃ, 167, 23-24.

390. « ..... scire oportet etsi potentia divina in se una ac simplicissima

sit, prout tamen rebus efficiendis comparatur, in ordinariam et absolutam dividi..... Potentia Dei ordinaria est quae respicit communem et usitatum cursum, ordinemque rebus inditum. Absoluta est eadem divina potentia simpliciter ac sine ulla limitatione spectata.

Hoc posito sit prima assertio : multa nequeunt fieri a Deo secundum potentiam ordinariam quae secundum absolutam possunt. Haec assertio probatur quoad priorem partem ; quia exempli causa, si ignis idoneae materiae apte congruenterque applicetur, non potest Deus cum eo non concurrere ad comburendum, quandoquidem id poscit communis ordinariaque lex, qua rebus creatis ejusmodi concursum exhibet. Quoad posteriorem partem suadetur, quia potest Deus praeter consuetum ordinem id commune beneficium denegare, ut olim cum Hebraeos pueros in Chaldaeorum fornace servavit incolumes. Namque ut D. Augustinus lib. 26 contra Faustum cap. 3 monet, edisseritque sanctus Thomas, 1, p. 9 105, art. 7 : Virtus divina nequaquam secundarum causarum ordini subjecta est ; sed ei potius talis ordo subditur, ut qui a Deo procedat, non necessitate naturae sed arbitrio voluntatis. Potuisset enim Deus alium praescribere rerum ordinem, unde et praeter hunc ab ipso constitutum agere potest cum voluerit, producendo videlicet se solo tam effecta secundorum agentium quam alia ad quae res creatae pertingere non possunt.

Secunda assertio : absoluta Dei potentia fieri potest quidquid contradictionem non implicat. Haec assertio communi theologorum philosophorumque assensu in scholis recepta est, et ab omnibus tanquam irrefragabile axioma inter disputandum conceditur.

CONIMB., *Phys.*, 2, 7, 16, 1.

QUALITÉ

Qualité. I, 109, 21-22. I, 154, 10. I, 243, 13. II, 43, 1. II, 74, 16. II, 367, 8, 18 et 24. II, 440, 15.VI, 43, 27.VI, 44, 27.VI, 55, 14-16.VII, 75, 6.VII, 131, 5-6.VII, 161, 16.VIII, 25, 8. [Pour les textes où « qualité » est pris comme synonyme de « propriété » (VII, 131, 5-6. VIII, 25, 8), voir art. Propriété. On sait d'autre part que Saint Thomas distinguait quatre espèces de qualités : habitus et dispositio ; naturalis potentia vel impotentia ; passio vel passibilis qualitas ; forma, vel circa aliquid constans figura. On trouvera aux articles : Puissance et Figure, les textes relatifs à ces deux espèces de qualités.]

391. *Quid sit qualitas in genere.*

« Nunc dicendum est de praedicamento qualitatis. Describitur autem qualitas sic : Qualitas est secundum quam quales dicimur. Sciendum quod praedicamenta definiri non possunt. Cum enim in definitione ponatur genus et differentia definiti ; genera autem generalissima, cujusmodi sunt substantia, quantitas, qualitas, et hujusmodi, non habeant genus supra se, ut supra dictum est ; ergo definiri non possunt. Possunt autem per aliqua nobis magis nota describi seu notificari. Notandum, quod ut ex supradictis colligi potest, intellectus noster non solum abstrahit universale a particularibus ; sed etiam formam ab habente talem formam : intelligit enim humanitatem praecise

non intelligendo cum ea habentem humanitatem, scilicet hominem, in quo non solum est humanitas, sed etiam multa alia entia, scilicet albedo, et hujusmodi : eodem modo intelligit albedinem abstrahendo ab habente ipsam, quod vocamus album. Unde licet albedo non inveniatur sine subjecto ; tamen intellectus eam intelligit abstrahendo a subjecto, eo videlicet non intellecto : et secundum hoc magis pertinet ad intellectum accidens in abstracto, quam in concreto. Et quia cognitio nostra ortum habet a sensu ; minus sensibilia sunt nobis minus nota. Abstracta autem, ut dictum est, sunt minus sensibilia. Ergo convenienter notificantur per concreta, sicut per prius nota. Bene ergo data fuit notificatio qualitatis, quae est abstracta, per quale, quod est concretum, dicendo : Qualitas est secundum quam quales dicimur. Sciendum est, quod est differentia inter quantitatem et alia accidentia : nam in ea praedicatur concretum de abstracto : dicimus enim : Haec linea est quanta : quod non contingit in aliis praedicamentis accidentium : non enim potest dici quod haec albedo est qualis. Et inde est, quod quantitas in abstracto non definitur seu describitur per concretum. Si enim unum de alio praedicatur conversim, ita erit male notum unum sicut reliquum. Et sic patet de descriptione qualitatis. »

SAINT THOMAS, *Sum. Logic.*, 4, 1.

Qualitas seu modus. III, 503, 22-25. VIII, 23, 24-25.

Chaud, froid, sec et humide. I, 73, 24-27. I, 428, 9. VII, 44, 1-8. IX, 2ª, 8, 13. XI, 25, 25-26, 20. XI, 33, 11-13.

Qualités actives. III, 503, 21-22.

Tactiles qualitates. VII, 43, 22. VII, 75, 1-2. VIII, 23, 22-23. VIII, 318, 5-24. XI, 144, 16-145, 2.

392. *Quot et quaenam sint primae qualitates Elementorum.*

« Non elementorum modo sed rerum omnium generabilium et corruptibilium quatuor esse primas qualitates demonstrat Aristoteles, praesertim 2 lib. de ortu et interitu c. 2 eo quod illae non ex aliis, sed ex iis nascantur caeterae. Sunt autem illae quatuor : calor, frigus, humiditas, siccitas. Ubi adverte ejusmodi qualitates non absolute primas esse omnium qualitatum, sed primas inter sensibiles qualitates, quae rerum sublunarium seu elementarium sunt propriae. Alioqui est certum dari in rerum natura qualitates istis natura propriores, puta lucem coelestium corporum, eorumque soliditatem, pelluciditatem, etc. Dicuntur praeterea primae, quia ex earum temperie constat natura mixti corporis, qua temperie dissoluta necesse est dissolvi mixtum.

Quod spectat ad earum rationem ac definitionem, certum est eas esse qualitates secundae speciei, et quidem de genere earum patibilium qualitatum quae tactum afficiunt. Earum vero differentiae per ipsarum proprios actus dignoscuntur, quorum respectu caloris alii primarii sunt, alii secundarii. Primarii sunt hi : caloris quidem calefacere, frigoris frigefacere. Secundarii vero ex Aristotele, c. 2 lib. 2, de Ortu, isti sunt : caloris quidem congregare homogenea, frigoris heterogenea simul et homogenea. Respectu vero humiditatis et siccitatis, alii externi seu effectivi, alii vero interni seu formales. Externi sunt hi : humiditatis quidem humectare, siccitatis vero desiccare. Interni vero seu formales sunt hi, humiditatis quidem esse id cujus ratione

quippiam difficile suo termino et alieno facile circumscribitur, siccitatis vero esse id ratione cujus aliquid suo termino facile et alieno difficile terminatur.

Quare Aristoteles ibidem optime definivit calidum quod congregat tantum homogenea, seu ea solum quae sunt ejusdem generis, ut patet in massa metallica, quae vi caloris sic in fornace dissolvitur, ut partes puri auri a caeteris impurioribus metallis secretae, simul congregentur. Frigidum vero quod homogenea simul et heterogenea congregat, ut patet in gelu, in qua lapilli, paleae, ligna, simul cum aqua concrescunt. Humidum quod suo termino difficile, alieno vero facile terminatur, ut partes in aqua, quae ex sese nullam figuram servare potest, alienam vero facile recipit. Siccum contra quod suo termino facile limitatur, alieno vero difficile, ut patet in ferro, lapidibus, et aliis natura sua siccis corporibus.

Ubi nota descriptionem hanc sicci maxime locum habere in mixtis corporibus, quibus siccitas soliditatem praebet, ratione cujus facile suam retinent figuram, alienam vero difficile, ne putes eam ex mente Aristotelis igni accommodari posse. Porro quod ex 4 supradictis qualitatibus duas esse activas, nempe calorem et frigus, duas vero passivas, nempe humiditatem et siccitatem scripsit Aristoteles, non est ita accipiendum quasi nulla sit vis activa humiditatis et siccitatis, sed quod multo sit tardior et hebetior quam caloris aut frigoris, nec ita sensum afficiat. »

E. A S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 180-182.

Qualités sensibles. Passim. V, 268, 30-269, 1.

393. « Quae sunt perfectivae vel depravativae [scil. qualitates] sunt adhuc in duplici differentia : quaedam insensibiles, id est, quae non sensu aliquo percipiuntur, quales sunt habitus tam boni, quam mali, et dispositiones; et haec faciunt primam speciem. Quaedam sunt sensu perceptibiles, id est, quae agunt in sensus nostros, et istae sunt illae qualitates passibiles, quae sunt causa passionis, ut calor, frigiditas, sapor. »

Toletus, *In univ. Arist. log.*, Categ. cap. 8, qu. 1.

Qualitas realis. I, 324, 4. I, 430, 8-9. II, 200, 4. II, 212, 5. II, 213, 19. III, 420, 23. III, 434, 12-13. III, 492, 3. III, 500, 8. III, 507, 8. III, 648, 4-5, 10-12. III, 649, 2. III, 667, 10-11, et 19. III, 694, 11. V, 222, 22 et 26-27. V, 223, 4-5. VI, 43, 1. VI, 239, 9. VII, 44, 3. VII, 441, 23-442, 3. VII, 443, 2. VII, 592, 5. VIII, 322, 17-19. XI, 7, 14. XI, 9, 22. XI, 40, 25-26. XI, 98, 3.

V. text. 517.

Qualitates reales vel substantiae incompletae. VII, 185, 23-24. [Voir art. Substance.]

Qualitates occultae. VIII, 2^a^, 26, 13. X, 403, 2-4.

V. text. 518.

QUANTITÉ

« ... quantitatem quam vulgo Philosophi vocant continuam... »

« ... quantitas tam continua quam discreta... » VII, 63, 16-17. X, 157, 2-3.

394. « Quantitas dividitur in continuam et discretam. Dicitur autem discreta quantitas, cujus partes inter se ita se habent, quod sunt separatae, et ad unum communem terminum non copulantur : partes enim hujus numeri qui est decem, ad nullum communem terminum copulantur : non enim in numero qui est decem invenitur aliqua particula, ad quam copulentur aliae particulae, cum omnes particulae ejus sint separatae una ab alia. Continua vero quantitas dicitur, cujus partes ad unum communem terminum copulantur, quia omnes sunt separabiles, ut infra dicetur. Dividitur autem quantitas discreta in numerum et orationem.

. . . .

Continua vero quantitas est cujus partes ad unum communem terminum copulantur. Notandum, quod aliqui sic intelligunt hoc, scilicet quod partes continui copulentur ad unum terminum communem : nam partes lineae terminantur ad unum punctum, quod actu eam terminat, non ad punctum in potentia : similiter superficiei partes copulantur ad lineam, quae actu eam terminat, et partes corporis ad superficiem terminantem illud. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod nos debemus imaginari punctum, quod est indivisibile in linea, moveri, et motu suo causare lineam, et lineam motam causare superficiem, et superficiem motam causare corpus, et Nunc motum causare tempus. Quibus sic causatis et imaginatis, licet non ita sit realiter, intelligimus praedictam definitionem : si enim punctus motus causat lineam, omnes partes lineae per punctum copulantur. Et quia in qualibet parte lineae est imaginari secundum istam viam punctum ad quem se continue habet alia particula sine alia decisione, ideo dicitur linea esse continua. Eodem modo se habebat de superficie respectu lineae, a qua mota, ut dictum est, imaginamur eam causari : nam partes ejus per lineam et ad lineam continuantur : similiter etiam se habet de corpore respectu superficiei. Et quia locus superficies quaedam est ; eodem modo habet terminum communem suarum particularum, sicut superficies. Sciendum tamen est, quod Philosophus libro Praedicamentorum dicit, quod partes loci copulantur ad eumdem terminum ad quem copulantur partes corporis : quod non bene intelligitur, si locus est superficies corporis continentis. Cum enim terminus communis partium corporis sit superficies, sequitur quod terminus loci sit superficies ; et sic superficies erit terminus superficiei. Ubi nota, quod locus potest dupliciter considerari. Uno modo, pro superficie corporis continentis ; et tunc terminus partium ejus dicitur linea, ut dictum est : alio modo sumitur locus pro toto corpore locante, sicut aer dicitur esse locus aquae, et ignis locus aeris ; et isto modo dicit Philosophus, quod partes loci copulantur ad eumdem terminum, ad quem copulentur partes corporis. Partes autem temporis copulantur ad Nunc. Et sic patet de definitione quantitatis continuae. »

SAINT THOMAS, *Sum. Log.*, 3, 1 et 3.

In Geometria, fere omnes male concipiunt tres species quantitatis : lineam, superficiem et corpus. X, 448, 23-449, 25.

395. *De speciebus quantitatis continuae ; et primo de linea.*

« Nunc dicendum est de praedictis speciebus quantitatis continuae ; et

primo de linea. Est autem linea longitudo sine latitudine et profunditate, cujus extrema sunt duo puncta. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod cum quantitas sit mensura sive extensio substantiae, ut supra dictum est, substantia corporea in quantum hujusmodi, tripliciter mensurari, seu extendi potest secundum quod tripliciter diametri in angulis rectis possunt se intersecare, et non pluries : si enim unus diameter debet intersecare alium in angulis rectis, oportet quod sit ad modum crucis sic. Ubi sunt duo anguli recti ex parte superiori, et duo ex parte inferiori. Dicitur autem angulus rectus, qui causatur ex ductu lineae perpendiculariter cadentis super lineam rectam sic. Unde si talis linea cadit in medio, causat duos angulos rectos, ut dictum est Habemur ergo duos diametros, se in angulis rectis in cruce supposita intersecantes. Si vero tertius diameter debet praedictos duos diametros intersecare in angulis rectis, oportet quod transeat per punctum, ubi quatuor anguli recti junguntur. Nec potest quartus diameter praedictos tres diametros intersecare, quin causet angulum rectum. Unus ergo diameter dictorum trium dicitur longitudo, secundus latitudo, tertius vero profunditas, quae dicuntur tres dimensiones. Unde si consideretur longitudo sine aliis duabus dimensionibus dicitur linea. Extrema vero lineae, si habet extrema, quod dico propter lineam circularem, quae non habet extrema, sunt duo puncta : terminant enim lineam ad indivisibile secundum illam dimensionem. Si enim semper esset dare divisibile secundum illam dimensionem, cum hujusmodi dimensio sit linea, ut dictum est, tunc linea nunquam terminaretur. Superficies vero continet duas dimensiones de praedictis ; scilicet longitudinem et latitudinem, cujus extrema sunt duae lineae, vel una : quod dico propter superficiem circularem, quae una linea terminatur. Sicut enim dictum est, ad hoc quod linea terminetur ad indivisibile secundum illam dimensionem, sic oportet quod superficies terminetur ad indivisibile secundum latitudinem, et haec est linea. Corpus autem continet omnes praedictas tres dimensiones, seu ipsum corpus est ipsa trina dimensio, sicut superficies est duplex dimensio, et linea una. Terminatur autem corpus ad superficiem quae indivisibilis est secundum profunditatem, vel ad lineam quae indivisibilis est secundum latitudinem. Notandum, quod licet corpus sit trina dimensio, scilicet longitudo, latitudo et profunditas, tamen ratio corporis perficitur ex sola profunditate. Similiter etiam licet superficies contineat duas dimensiones, scilicet longitudinem et latitudinem ; tamen ratio ejus specifica completur ex sola latitudine : sicut ratio specifica hominis completur ex rationali ; quamvis homo sit sensibilis et vivus. Ratio vero bruti ex sensibili completur, licet etiam cum hoc sit vivum. Lineae vero ratio specifica perficitur ex sola longitudine. Et quia quantitas continua hoc habet, quod semper sit divisibilis ; si corpus in quantum corpus terminari debet ad indivisibile, terminabitur ad superficiem, quae licet sit divisibilis, non tamen secundum profunditatem in qua consistit ratio specifica corporis, ut dictum est : et similiter de superficie respectu lineae. Et sic patet de tribus speciebus quantitatis continuae. »

Saint Thomas, *Sum. Log.*, 3, 5.

Quantité d'un corps. IV, 166, passim. IV, 168-169, passim. VII, 250, 29. VIII, 31, 15-17. VIII, 42-45, passim. X, 68, 22-23. XI, 35, 27 et 36, 2.

396. « Ad hujus ergo rei intelligentiam advertendum erit, essentialem ac

propriam quantitatis rationem consistere in extensione partium, hoc est, ut quantitas ipsa in ordine ad se habeat partem unam extra aliam; unde sicuti effectus formalis candoris est reddere verbi gratia, nivem candidam, ita effectus formalis quantitatis est extendere partes materiae easque in toto ipso inter se ordinare ac distinguere. Hanc autem primaevam quantitatis rationem aliquot physicae proprietates consequuntur, videlicet..... commensurari spatio, ita ut singulae ejus partes singulis partibus circumfusae superficiei respondeant. Item replere locum, et distingui situ a quacumque alia quantitate, quae affectiones primo quidem tunc ipsi quantitati tum ejus beneficio corpori cui inhaeret accommodantur. »

CONIMB., *Physic.*, 4, 5, 4, 2.

Quantité intérieure et extérieure. III, 256, 16. IV, 170, 5-13.

397. « Verum cum duplex esse possit extensio rei quantae : altera velut externa et sensibus perspecta, nempe extensio partium in ordine ad locum, altera vero interna, a sensibus plane remota, nempe extensio earumdem partium in ordine ad se, gravis hic difficultas oritur, quaenam extensio sit essentialis et intima ratio quantitatis. Durandus enim et ejus sequaces, priorem illam externam in ordine ad locum, quantitati essentialem esse putant, ita ut nullum corpus quantum seu quantitate praeditum esse putent, quod non sit extensum in loco. Neque enim posterius istud genus extensionis agnoscunt, sed quasi fictitium et commentitium repudiant. At vero alii melius censent rationem essentialem quantitatis positam esse in extensione partium extra partes in ordine ad se, non vero in ordine ad locum, quam sententia fides orthodoxa confirmat. Credimus enim in augustissimo Eucharistiae Sacramento Christi corpus totam suam quantitatem habere quam habet in coelo absque tamen extensione in ordine ad locum. Cum igitur virtute divina saltem, vera corporis quantitas esse possit sine illa extensione externa, signum est illam non esse de essentia quantitatis. Repugnat enim aliquid esse sine eo quod ad ejus essentiam pertinet; quare necesse est rationem quantitatis in alio positam esse, nempe in extensione partium in ordine ad se. Et certe natura prius est partes rei quantae extensas esse simpliciter, seu in ordine ad se, quam in ordine ad locum, cum locus sit quid extrinsecum rei quantae. Quare non immerito dicimus extensionem ad locum esse proprietatem quantitatis ex alia illa interna et essentiali extensione profluentem. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, I, 108-109.

Extensio localis. « Tam subtiles sunt quidam Philosophi ut quantitatem distinxerint ab extensione. » VII, 161, 28-29. VII, 176, 11. X, 447, 4-8.

Materia sive quantitas. III, 455, 18.

398. *In quonam sit ponenda essentialis ratio quantitatis?*

« Prima opinio ponit rationem essentialem quantitatis in mensura : hoc est in eo quod quaelibet quantitas est mensurabilis per alteram....

Secunda opinio est Scoti in Praedicamentis, qu. 17 et 5 Meth. qu. 9 ubi essentiam quantitatis asserit esse divisibilitatem in proprias partes integrantes....

Tertia opinio negat essentiam quantitatis esse mensuram aut divisibilitatem ; sed eam ponit in extensione partium, quae est unam partem esse extra aliam....

Notandum est quod ab hac extensione partium secundum molem quae est essentia quantitatis procedunt propriae passiones ejusdem. Quarum prima est : divisibilitas in easdem partes extensionis ; quae aptitudo, vel potentia ut dividatur vocari potest.... Secunda proprietas est : mensura... Tertia : finitam esse vel infinitam. Quarta : quod sit fundamentum aequalitatis et inaequalitatis. Quinta est : extensio earumdem partium in ordine ad locum ; quae non est aliud quam eam sic replere locum ut singulis ejus partibus, singulae etiam ac distinctae partes loci correspondeant. Quae extensio sic est separanda ab extensione essentiali a qua procedit, ut intelligamus, aliud esse quod partes sunt extensae inter sese, aliud quod sint extensae in ordine ad locum. Esse extensas inter sese est habere distinctam magnitudinem et molem ; quam a posteriori explicamus per id quod est : esse occupativas distinctae partis loci. Partes vero esse extensas in ordine ad locum, est occupare aut replere distinctas partes loci : quae longe diversa sunt. Nam etiamsi quantitas non occupet locum, nec in eo extendantur partes ejus, habebunt tamen distinctam molem, et ejus ratione erunt distinctae partes, loci occupativae, licet eum actu non occupent. Distinctio vero utriusque extensionis fit manifesta in corpore Christi existente in Eucharistia ; cujus quantitas habet partes extensas inter sese et occupativas distinctarum partium loci ; sed non habet extensionem in ordine ad locum, quia nec totum ipsum corpus, nec partes ejus occupant locum, sed modum habent essendi indivisibilem, in ordine ad locum. Et ideo totum corpus est sub tota hostia, et totum etiam sub qualibet minima parte ejusdem ; unde habet extensionem essentialem, in qua dicimus consistere essentiam quantitatis, sed non habet aliam extensionem in ordine ad locum, quam dicimus esse propriam passionem ejusdem quantitatis ; sed per miraculum est essentia sine propria passione. »

Ruvio, *In univ. Arist. Dialect.*, cap. 6, de quant. qu. 1.

399. « An vero spatium illud seu extensio distinguatur ab ipsa quantitate realiter, vel formaliter, vel ratione, non magnopere refert. Eadem enim est difficultas de tempore an distinguatur realiter, vel ratione ab ipso motu. Et quod de tempore respectu motus dixeris, idem de hoc spatio, seu extensione respectu quantitatis dicere poteris ; et quicquid illorum dixeris, vel realiter distingui, vel formaliter, vel ratione, probabiliter dixeris, ut in motu et in tempore. »

Toletus, *Physic.*, lib. IV, cap. 5, tex. 49, qu. 8.

Quantitatem differre tantum ratione a re quanta. VIII, 44, 19-45, 7.

400. *An quantitas sit res distincta a substantia corporea?*

« Et prima opinio, negat esse distinctam quam tenuerunt Ocham, in sua Dialectica, cap. de quantitate, in 4 qu. 5 .... quibus locis affirmat quantitatem esse ipsammet substantiam, prout habet partes situ disjunctas, et locabiles, diversisque partibus loci correspondentes ; Gabriel in-4, d. 10. q. unica....

Secunda opinio tenet : quantitatem distingui realiter a substantia... Ita

D. August. 5 lib. de Trinit. ca. 10. D. Tho. 5 Meta. lect. 15 in fine.... Et haec vera est et tenenda.

.... Probatur duplici ratione. Quia naturaliter repugnat plures magnitudines aut quantitates esse in eodem loco, quia hoc non potest esse sine penetratione earum, naturaliter impossibili, ex eo quod quaelibet est occupativa distincti loci et nata expellere aliam ab eodem. Sec utrumque sequitur si quantitas non distinguatur realiter a substantia et accidentibus absolutis; ergo necesse est realiter distingui. Probatur minor, quia si quantitas est idem realiter cum substantia, et albedine in ea existente, ergo quaelibet habebit propriam et distinctam magnitudinem atque extensionem ab alia ; sed constat esse eodem loco : ergo se penetrabunt.

Secundo, quia certum est in fide catholica, in Eucharistia non manere substantiam panis, sed totam converti in corpus Christi. At experientia visus et tactus docet remanere eamdem quantitatem panis : ergo separatur realiter quantitas a substantia. Et quae ita se habent, ut unum possit esse sine alio, distinguuntur realiter ; ergo distinguitur realiter quantitas a substantia. »

Ruvio, *In univ. Arist. Dialect.*, cap. 6 de quant. qu. ult.

On dit que la quantité est le sujet des autres accidents. III, 355, 17-18.

401. « Asserendum tamen quod major meliorque pars philosophorum tuetur, videlicet accidentia materialia recipi et inhaerere primo quantitati, deinde ejus interventu materiae.... Probatur autem haec assertio. Nam cum materiam quantitas sequatur, nec ullam habeat agendi vim, ut alibi docuimus, consentaneum videtur, ut a natura contributa sit materiae tanquam adjutrix intermediumve ad recipienda accidentia. Secundo quia accidentia corporalia sunt extensa, ut sensu patet ; vel ergo extensione sibi propria, vel solius quantitatis, quia nimirum accidentia in ea insunt, ad ejusque dimensionem per accidens diffunduntur. Tertio, accedit theologicum argumentum. Namque in divina Eucharistia, cum accidentia panis eumdem retineant situm quem antea et sequantur quantitatem quocumque illa movetur, haud dubie manent inter se unita et colligata ratione alicujus subjecti ; non alterius quam quantitatis (siquidem materia et forma panis desierunt esse) igitur insident quantitati cui ante consecrationem inhaerebant, nisi quod ea quantitas, quae prius fuerat subjectum quo, nunc divinitus extra materiam servata sit subjectum quod, ut in progressu fusius explicabitur. Praeterea, nisi quantitas sacramentalis esset subjectum aliorum accidentium, nullum eorum ab iis speciebus posset naturaliter expelli, vel denuo acquiri ; hoc autem experientiae repugnat, cum sensu pateat species refrigerari et incalescere aliisque id genus alterationibus immutari ; ergo. Probatur major, quia illa expulsio est ab aliquo subjecto et illa acquisitio, cum sit actio positiva, similiter in subjecto aliquo recipitur ; et de alicujus subjecti potestate educitur ; at hoc subjectum, nisi sit quantitas, nullum omnino erit. Nec satisfaciet qui dixerit posse haec omnia divina virtute praestari absque subjecti adminiculo; non enim, etiam in re tam ineffabili miracula citra necessitatem aut idoneam rationem multiplicanda sunt, ut communis theologorum doctrina admonet. Fatendum est igitur accidentia inhaerere materiae interjectu quantitatis, non tamen ultimo, cum per quantitatem insint materiae, per hanc vero sustententur a supposito, ut diximus. Unde cum supra asseruimus accidentia

immediate recipi et inhaerere in materia, non omnes prorsus mediationem exclusimus, sed mediationem duntaxat substantialem, quia videlicet materia prima, nulla alia substantia interposita, recipit accidentia.

CONIMB., *De gen. et corrup.*, 1, 4, 4, 2.

RAISON

Entendement et raison. I, 415, 22-23. V, 136, 14-138, 11. VII, 36, 12. VII, 140, 123. X, 369, 18-370, 15. X, 389, 8-14. X, 407, 15-408, 10.

402. « Ex hoc etiam apparet quod intellectus et intelligentia non sunt diversae potentiae ; sed differunt (secundum quod intelligentia accipitur a Philosopho) non quidem sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia. Intelligentia enim est actus ipsius intellectus, qui est intelligere juxta illud Philosophi, 3 de Anima : indivisibilium intelligentia est, in quibus non est falsum. Intelligentia tamen aliquando a philosophis accipitur pro natura vel substantia separata ; quae intelligentia dicitur quia semper intelligit.

Intellectus autem a ratione differre non potest : quod patet si eorum actus diligenter consideretur. Intelligere est veritatem simplici intuitu considerare : ratiocinari autem est de uno intellecto ad aliud procedere, ad veritatem intelligibilem cognoscendam : unde ratio incipit semper ab intellectu, et ad intellectum terminatur. Unde patet quod ratiocinare et intelligere differunt sicut moveri et quiescere. Constat autem, secundum Philosophum, 2 Coeli et Mundi, quod per eamdem potentiam movetur aliquid ad locum et quiescit in loco in corporalibus. Ergo multo fortius in spiritualibus per unam et eamdem potentiam ratiocinamur et intelligimus ; veritatem inquirimus, et inventam intelligimus. »

SAINT THOMAS, *De potentiis animae*. Cap. 6.

403. « Intellectus et ratio non sunt distinctae potentiae animae, sed una et eadem, secundum varias operationes. Ut enim percipit tantum res ipsas et ipsarum naturas sive proprietates, dicitur Intellectus. Ut tamen tali modo intelligit, scilicet discurrendo et ex una cognitione aliam inferendo, dicitur ratio. »

TOLETUS, *De anima*, lib. III, cap. 9, text. 47, qu. 19.

Raison naturelle. III, 216, 2. VII, 2, 4 et 16. VIII, 2ª, 353, 7. IX, 209, 31. X, 361, 18.

Voir art. Lumière naturelle.

Ratio. Ratio formalis. VII, 60, 30-61, 1. VII, 113, 9-10. VII, 143, 4-5. VII, 147, 19 et 21. VII, 148, 6 et 7-8. VII, 175, 18-21. VII, 176, 15-24. VII, 368, 4. VII, 440, 17.

Voir art. Essence.

RARÉFACTION

V. art. Condensation.

RÉCEPTION

La réception est une passion. III, 373, 19-25. V. text. 519.

RÉMINISCENCE

Réminiscence de Socrate. Idées dont il semble qu'on se souvient plutôt qu'on ne les apprend. I, 315, 31. VII, 64, 1-5. VII, 382, 3-24. VIII, 2ᵃ, 166, 15-167, 14.

Cf. art. Inné.

404. « Respondeo dicendum, quod huic quaestioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum praesentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere invenitur ; unde secundum hujusmodi diversam indigentiae rationem diversimode oportet de veritate hujus quaestionis existimare. Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici quod sensus sunt animae necessarii ad intelligendum, non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia ; sed per accidens ; in quantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad hujusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes, et actu intelligibiles ; et nominavit eas ideas ; per quarum participationem, et quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse : et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti ; sed ex unione ad corpus in tantum erat praegravata, et quodammodo absorpta, quod eorum quae prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habebat, oblita videbatur ; sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in se ipsam rediret, et reminisceretur eorum quae prius intellexit et quorum scientiam innatam habuit : sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum quorum obliti videbamur. »

Saint Thomas, *De anima*, 15, ad Resp.

405. « De Platone vero [Praesertim in Epinomide. *Note des Conimb.*] ut ejus scripta testantur, haud dubium est, quin senserit dari multarum rerum scientiam [La question traitée dans ce chapitre est celle de savoir si la Physique est une science.] et Naturalem Philosophiam in scientiis esse numerandam. Quanquam in hac assertione tum alia errata inseruit, tum illud : quod nostris animis, priusquam concreti hujus et terreni corporis domicilium subirent, innatas esse dixit omnium rerum intelligibiles formas, et quasi consignatas notiones, easque corporis societate, tanquam hausto oblivionis poculo, sopiri, deinde accidente studio atque ope phantasmatum excitari. Itaque nullam denuo a nobis acquiri scientiam, nec quicquam aliud esse discere, nisi recordari : ut constat ex Menone ; et Phaedro aliisque ejus libris. »

Conimb., *Phys. Proemium.*, 2, 2.

RIRE

Le rire. XI, 419, 12-422, 24.

406. « ... disserendum a nobis hoc loco erit de admiratione et risu quorum saepe in philosophorum scholis fit mentio...

... In primis autem quod spectat ad objectum risus sive ad illa quae eum movent, sunt, ut explicat Fracastorius in libr. de sympathia cap. 20, res novae, repentinae, leves ac ludicrae, habentes argutiam quamdam et concin-

nitatem ad aliud, quales habentur facetiae, et quae a mimis seu personatis repraesentantur, et extranea quaedam subito ac concinno quodam casu facta, ut si quis eleganti gressu et quasi per numeros incedens in lutum cadat.

Gignitur autem risus hoc modo. Offerente se nobis re jucunda et quae risum excitare queat, perfunditur animus gaudio et laetitia qua affectum cor, morae impatiens sese dilatat, magnaque sanguinis effervescentis et vitalium spirituum fit diffusio, ad quam musculorum thoracis ac praesertim diaphragmatis motus sequitur (est vero diaphragma membranula quaedam partim cornea, partim nervosa, praecordia a visceribus disfungens, quam Aristoteles tertio de partibus animalium cap. 1 succincturam vocat, ejusque munus esse putat, impedire ne vapores, qui e ventriculo attolluntur, cor laedant) ad diaphragmatis autem agitationem et porrectionem extenduntur simul musculi qui a lateribus buccae sunt, gestusque ille oris fit qui risus vocatur, quo animi gaudium et laetitia exprimitur. Erit igitur causa efficiens risus, principalis quidem anima, instrumentaria appetitus et virtus motum exequens, simulque effusio sanguinis et spirituum, qui sunt quasi anteambulones risus; finis, gaudii seu laetitia explicatio; forma, ipsa oris ac faciei deductio. Ita vero hunc in modum risus definiri solet : risus est concitatior quidam animi ex re jucunda motus, ad conceptum intus gaudium explicandum, quo thoracis et oris musculi impetu quodam moventur. »

CONIMB., *De anima*, 3, 13, 1, 6.

L'édition princeps du traité des Passions renvoie à L. Vives 3 de Anima, cap. de Risu pour le passage. XI, 422, 15-24.

SAGESSE

La sagesse est la connaissance par les premières causes. IX, 2ᵃ, 2-9, passim.

407. « Ut autem praetermittamus vulgares quidem, verum minus proprias juxta Aristotelis mentem sapientiae acceptiones, ut cum sapientia pro prudentia accipitur, quomodo sapere idem est ac prudenter agere : item cum accipitur pro consensu virtutum moralium, quomodo Plato sapientiam appellat conjunctionem justitiae et sanctitatis cum prudentia; item pro qualibet rei agendae peritia, quomodo periti artifices dicuntur in sua arte sapientes. Sapientiam hic accipimus cum Aristotele pro eo nobilissimo cognitionis genere, quod scientiae simul ac intelligentiae vim habeat, quodque circa res nobilissimas et altissima rerum principia versetur. Et haec est prima seu summa Philosophia, alias Metaphysica, quatenus altissimorum principiorum intelligentiam complectitur. Ex quo intelligis sapientiam non esse unum simplicem habitum, sed unum quid per aggregationem constans ex multiplici notitia habituali multarum conclusionum, et ex multiplici intelligentia multorum principiorum, in quo differt tum a scientia haec demonstrativa, cum etiam ab intelligentia quae sunt simplices habitus. Adde quod licet ad scientiam necessaria sit principiorum intelligentia, tamen ad scientiam proprie non pertinet; at vero altissimorum principiorum intelligentia ad sapientiam pertinet. Est enim sapientis non tantum conclusiones scientiarum tenere sed praeterea altissima et generalissima principia contemplari. »

E. A Sto PAULO, *Sum. phil.*, I, 233-234.

SCIENCE

Science : connaissance certaine et évidente. III, 65, 1-15. VII, 141, 3-7. X, 362, 5. X, 502, 22-29.

Opinion. Science et opinion. VII, 9, 5. VII, 36, 25. VII, 69, 25-26.

408. « Etsi nonnunquam scientia appellatur omnis certa ac evidens notitia quae non tantum per demonstrationem, sed etiam per divisionem aut definitionem comparari potest, sive illa sit habitualis, sive actualis, nos tamen hic de scientia in duplici eaque praecipua acceptione disserimus ; primum quidem in praesenti quaestione de scientia quatenus est simplex, eaque habitualis quaedam notitia, legitima demonstratione parta. Secundo in sequenti quaestione de scientia quatenus vulgo accipitur pro multiplici eaque habituali notitia plurimarum rerum quae ad unum commune subjectum pertinent, tanquam principia, partes et proprietates, quomodo Physiologiam unicam esse scientiam dicimus item dialecticam, Moralem, etc.

Quod igitur spectat ad scientiam priori modo sumptam, primo quaeritur, quid sit. Definiri solet : habitus mentis verus, certus, evidens, rei necessariae, per propriam causam. Dicitur habitus, ut distinguatur ab actuali scientia ; dicitur habitus mentis, ut distinguatur ab habitibus voluntatis ; dicitur verus ut distinguatur ab errore qui est habitus mentis falsus ; dicitur certus ut distinguatur ab opinione qui est habitus mentis incertus ; dicitur evidens, ut distinguatur a fide qui est habitus mentis inevidens ; dicitur rei necessariae per propriam causam, ut distinguatur tum ab alio quovis habitu mentis non demonstrativo, tum ab habitu demonstrativo improprio et minus legitimo, per quem tantum scitur quod res sit, non vero propter quid sit.

... Quaeritur quomodo se habeat scientia haec demonstrativa ad fidem et opinionem. Consentiunt in hoc hi tres habitus quod veri esse possint, in quo differunt ab errore qui numquam verus esse potest, cum hoc tamen discrimine quod scientia sit habitus semper verus, at vero tum opinio cum fides habitus falsi esse possint ; deinde scientia et opinio ratione nituntur, scientia quidem ratione necessaria, opinio vero probabili, fides vero sola authoritate nititur... Est autem de ratione fidei ut sit semper inevidens in se testificata [Mais non pas toujours « in testificante », par exemple quand c'est Dieu lui-même qui parle par la révélation] seu credita. Si enim res ipsa credita seu testificata esset evidens, hoc est si illius rei veritas in se manifesta esset, jam non crederetur sed sciretur. Sicut autem hi tres habitus penes objecta distinguuntur, quod scientia sit rei necessariae per causam, opinio rei probabilis per signa verosimilia, denique fides rei testificatae per authoritatem, ita quoque penes actus distinguuntur. Scientia enim scimus, opinione conjcimus, fide credimus. Caeterum fieri potest ut de eadem re habeatur scientia, opinio et fides, modo diversa sint media, quibus utamur ; scientia erit, si res necessaria ratione demonstretur ; opinio, si res eadem probabili duntaxat ratione colligatur ; denique fides si res eadem propter dicentis authoritatem credatur. Unde etiam tres illi habitus de eadem re simul in eodem intellectu esse possunt, licet eorumdem actus simul et semel non possint exerceri. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, I, 231-233.

SEL

De la salure de la mer. IV, 174-186, passim.

408 *bis*. « Aristoteles... dixit quod salsedo maris causatur per evaporationem ejus quod est subtile et dulce. Haec autem causa nulla esset si in aqua maris nihil alienum admisceretur... Et ideo... ostendit quod sit aliquid extraneum admixtum, quod subsidens post elevationem dulcis potabilis, reddit aquam maris salsam ; et propter hoc dicit terrestre adustum esse admixtum vaporibus ex quibus generatur aqua. »

Saint Thomas, *Meteor.*, lib. 2, cap. 3, lect. 6.

SENS. SENS COMMUN

Sens internes et sens externes. I, 333, 4. IV, 310, 24-311, 1. VI, 109, 12. VII, 32, 17-18. VII, 76, 27-77, 1. VII, 83, 28, X, 412, 14-15. X, 413, 21. X, 414, 17-18. X, 417, 3 et 9. X, 453, 2-3. XI, 163, 6-9.

Il y a cinq sens externes et deux sens internes. I, 263, 6. IV, 310, 27-311, 1. VIII, 316, 12-16. VIII, 318, 5-319, 19. XI, 163, 10-165, 10.

Sens commun. III, 361, 21 et 27. III, 362, 3. VI, 109, 14. VI, 129, 19-22. VI, 141, 17. VIII, 2ª, 356, 20-23. X, 414, 16. X, 415, 17, et 20-21. XI, 174, 9-10.

Les espèces venant des organes des sens sont reçues dans le sens commun. III, 19, 14-25. III, 264, 31-265, 4. VI, 55, 19-21. VIII, 316, 1-6. X, 414, 2-3 et 27-28. X, 415, 27-416, 2. X, 416, 20-21. XI, 177, 5-13. XI, 352, 23-353, 17.

L'âme est particulièrement unie au cerveau et c'est dans le sens commun qu'elle exerce toutes ses principales opérations. III, 263, 22-24. III, 264, 24-25. VII, 86, 19. VII, 87, 20-21. VIII, 315, 24-26. VIII, 319, 20-23. XI, 131, 27-29. XI, 143, 20-23. XI, 351, 23-352, 20. XI, 354, 8-9.

Le cerveau est le siège du sens commun, de l'imagination et de la mémoire. XI, 227, 15-17.

« ... sensu communi... id est potentia imaginatrice... » VII, 32, 18-19. XI, 176, 26-31.

Le sens commun que l'on accorde même aux animaux. VIII, 356, 23-26.

409. *De potentia sensitiva et quinque sensibus exterioribus.*

« Viso de potentia vegetabili, videamus de sensibili potentia. Haec autem potentia sensibilis dividitur, quoniam quaedam est apprehensiva et quaedam motiva. [Cette « pars motiva potentiae sensibilis » comprend ce que Descartes considère comme le deuxième sens intérieur, dans lequel on trouve notamment l' « appetitus naturalis » et en général les passions de l'âme.] Apprehensiva autem sensibilis dividitur in apprehensivam de foris, et in

apprehensivam de intus. Apprehensiva de foris dividitur in quinque sensus exteriores. Horum autem distinctio, secundum Philosophum accipienda est secundum illud quod per se ad sensum pertinet. Illud autem quod per se ad sensum pertinet, est objectum exterius, scilicet sensibile, a quo sensus natus est immutari. Unde secundum diversitatem immutationum sensus ab exteriori sensibili, accipiuntur isti quinque sensus. Est autem duplex immutatio. Una in quantum forma immutationis vel similitudo formae accipitur in immutato secundum esse naturale, ut calor in calefacto. Alia est spiritualis immutatio : scilicet quando similitudo immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut similitudo coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Spiritualis autem immutatio essentialis est sensui, quia sine illa non est sensus : propter quod naturalia corpora non sentiunt, licet immutentur naturaliter, quia non immutantur spiritualiter. Est ergo aliquis sensus in quo invenitur immutatio spiritualis solum, ut in visu. In quibusdam autem cum immutatione spirituali invenitur immutatio naturalis. Hoc autem potest esse vel ex parte organi, vel ex parte objecti. Ex parte objecti potest esse immutatio naturalis dupliciter : vel secundum sonum, ut patet in auditu, cujus objectum est sonus, qui causatur ex percussione et aeris commotione. Alio modo potest contingere immutatio ex parte objecti secundum alterationem, ut patet in olfactu, cujus objectum est odor, qui causatur eo quod calidum alterat corpus ad hoc quod spiret odorem : cujus signum est, quod odor magis sentitur in aestate. Alio modo potest esse immutatio naturalis ex parte organi ; et hoc contingit in tactu et gustu : manus enim tangens calidum calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporis. Horum autem duorum sensuum distinctio ex hoc sumitur, quod licet sensus gustus comitetur sensum tactus in lingua, non tamen ubique. Vel possumus dicere quod organum tactus immutatur primo et per se a qualitate quae objicitur sibi proprie, sed organum gustus ab illa quae praeambula est illi : unde lingua non fit dulcis vel amara, sed humectosa vel sicca. Visus sic definitur a Damasceno, lib. 2, c. 18 : Visus est primus sensus, cujus organa sunt qui ex cerebro progrediuntur nervi et oculi, et sentit secundum rationem primam colores, dignoscit autem et cum colore coloratum corpus. Dicitur autem primus sensus non in constituendo animal, quia sic tactus est primus sensus, ut dicitur 2 de Anima ; sed in apprehendendo, et etiam quia prior est dignitate. Unde patet quod organum proximum et extrinsecum visus sunt oculi ; primum autem et intrinsecum sunt nervi visuales. Istius autem objectum est color. Auditus est vis ordinata in nervis mollibus a cerebro procedentibus ad apprehendendum sonum causatum ex aeris commotione constricti inter percutiens et percussum. Objectum autem auditus est sonus, qui habet immutare auditum per hoc quod habet tangere aerem quietum collectum in concavitate nervi auditus. Olfactiva est vis ordinata in anteriori parte cerebri, cujus organi sunt nares, et duae mollities similes capitibus mamillarum, per quas remittit ad cerebrum odorem sibi oblatum ab aere, cui hujusmodi odor permiscetur. Gustus est vis ordinata in nervo expanso supra corpus linguae, ad apprehendendum diversos sapores resolutos ex corporibus contingentibus ipsam. Tactus est vis diffusa per ossa, carnem et cutem, per quem apprehenditur calor, frigus, humiditas, siccitas, durities et mollities, asperitas et levitas. De unitate tactus dicit Philosophus, 2 de Anima, quod est unus in genere, et dividitur in multos secundum speciem, et ideo plurium contrarietatum est. Tamen potest dici unus, quia etsi sit

plurium contrarietatum, omnes tamen continentur sub una contrarietate nobis ignota et innominata. Sicut autem est in visu, quod unum habet organum publicum extra, scilicet pupillam, et aliud intra, in quo fit judicium, sicut vult Philosophus in lib. de Sensu et Sensato ; ita est et in tactu. Quia organum in quo fit apprehensio, est caro, et quaelibet pars secundum aequalitatem mixti. Illud autem in quo ultimo fit judicium, est nervus interior et cerebrum, quod licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo. Est autem caro in tactu et organum et medium, sed ratione diversorum : quia ratione aequalitatis commixtionis, quae est in potentia respectu cujuslibet excellentiae qualitatum, est organum ; ratione vero aequalitatis commixtionis consimilis existentis in ea, est medium illud deferens.

Saint Thomas, *De potentiis animae*, 3.

410. Quaest. I. « *De numero sensuum internorum.*

« Communis quidem sententia est quatuor esse sensus internos re et natura diversos [Cf. sur ce point : Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 78, 4] : nempe sensum communem, phantasiam, aestimativam, et memoriam. Probabilis aliorum est opinio tres tantum esse eorum, nempe qui aestimativam a phantasia non distinguunt. Probabilior adhuc et magis Aristotelica duos duntaxat esse sensus internos, nempe sensum communem et phantasiam..... ita ut a phantasia reliqui minine distinguantur. Verum probabilissima omnium sententia nobis videtur, unicum duntaxat esse sensum internum, unicum inquam, realiter et numero licet aliquo modo, et, ut loquuntur, virtualiter multiplex esse videatur..... Notandum autem illud est illam unam reipsa facultatem apprehensivam, virtute esse veluti quadruplicem, propter quatuor illa munia insigniter inter se distincta quae per sensum communem, phantasiam, aestimativam, et memoriam significantur.....

411. Quaest. III. *De sensu communi.*

Est igitur proprium phantasiae, quatenus dicitur sensus communis, tria potissimum praestare : primum est non tantum omnia sensibilia, sed et jam omnes sensuum externorum actus circa ipsa percipere ; cum enim animalia se sentire, verbi gratia, videre, audire, etc., percipiant, haec autem cognitio non pertineat ad ullum ex quinque sensibus externis, cum nulla potentia materialis possit super suam ipsius actionem reflecti, necesse est ut pertineat ad aliam altiorem communioremque potentiam, ad quam non tantum objectorum, sed etiam functionum externarum imagines deferantur, quae nihil aliud est quam phantasia sub ratione sensus communis. Secundum munus est diversorum sensuum objecta discernere et dijudicare, quod nullus externorum sensuum praestare potest, cum unusquisque circa proprii duntaxat objecti differentias occupetur, ut aspectus circa atrum et candidum ; similiterque reliqui sensus hunc sensum communem aiunt esse caeterorum velut arbitrium et judicem. Tertium munus est impertiri sensibus externis vim ad functiones suas obeundas per communicationem spirituum animalium quos a se veluti fonte ac primario sentiendi instrumento effundit.

412. Quaest. V. *De phantasia seu imaginatione.*

Phantasia, prout suo modo distinguitur tum a sensu communi cum ab aestimativa et memoria definiri potest : ea vis animae, qua res externae com-

muni ante sensu perceptae concipiuntur, sive sint praesentes, sive absentes. Ejus officia sunt haec praecipua; primum species per sensum communem delatas aliquandiu retinere. Secundum per ejusmodi species, quae dicuntur phantasmata, res objectas etiam absentes cognoscere. Tertium species sensatas seu a sensibus externis primum exceptas tum per sensum communem ad se delatas inter se componere, et etiam partiri seu dividere. Ex qua multiplici specierum fabrica innumera effingi possunt et concipi, quo fit ut qui phantasia pollent, ingeniosi sunt ac industrii et ad multa excogitanda prompti. Quartum est regere ipsum animal : ut enim homines ratione sic brutae animantes imaginatione ducuntur : unde instinctus naturalis in brutis non differt ab ipsa eorum phantasia seu imaginatione quatenus etiam aestimativam complectitur. »

E. A Sto Paulo, *Sum. phil.*, tom. II, pars 3, trac. 3, disp. 3.

413. « Primum... anima videtur esse tantum in cerebro ; tum quia congruit, ut id quod totius corporis regimen obtinet in cerebro tanquam in arce habitet. Deinde, quia in solo capite excubant simul omnes interni, externique sensus, qui rerum intelligendarum internuntii et quasi apparitores sunt. Tertio quia ratiocinandi facultas, in eis quorum meninges laesae sunt perturbatur, quod argumento est illic intellectum animamque ipsam residere, non autem in aliis partibus corporis, in quibus similem offensionem non accipit.

. . . .

Ad primum dicendum, ex eo non concludi animam quoad suam substantiam non esse in singulis partibus corporis sed duntaxat quoad aliquas ipsius potentias functionesve peculiari modo quibusdam ejus partibus inesse ; ut in capite quoad omnes externos sensus excepto tactu, qui per omnia membra permeat ; itemque quoad internas sentiendi facultates utriusque intellectus famulas et adjutrices. Quod vero cum meninges laesae sunt judicium perturbetur, non provenit ex eo quod anima in cerebro tantum insit, sed quia oportet intelligentem uti satellitio phantasiae, ejusque idola speculari. Unde si ea turbata fuerit, nequit anima officio rationis rite defungi. »

Conimb., *De anima*, 2, 1, 9, 1 et 3.

414. *De sede internorum sensuum.*

« ... Quod ad praesens dubium attinet, de internorum sensuum loco agit D. Thomas 1 part. quaest. 78, art. 4, et opusc. 43 cap. 4 et alii.

D. Nemesius in lib. de natura hominis cap. 6 et D. Damascenus libr. 2 fidei cap. 19 et 20 collocant sensus internos in spiritibus. Sed haec sententia non placet, quia ut libr. 1 de ortu et interitu ex professo ostendimus, spiritus non sunt animati ; at potentiae vitales ex quibus anima suas elicit functiones, nonnisi in corpore, quod ab ipsa anima informatur, inesse debent. Reliquum est ergo ut praedicti sensus resideant in cerebro. Verum dubitari solet a medicis, utrum in cerebri medulla, an in ejus membranulis seu involucris, quae meninges vocantur, insint. Fernelius in membranulis esse ait eo nixus argumento, quod cerebri medulla tangendi sensu careat, membrana autem, ea praesertim quae crassior est, tactu valeat exquisitissimo. Quae omnia vulnerata, apertaque calva, contrectantibus deprehensa fuisse inquit, et in morborum eventis declarata ; siquidem in phrenitide, delirio et lethargo,

laesa cerebri medulla, nullus plerumque dolor affligit ; at si vel minima occasio, aut humoris, aut etiam vaporis acrioris in meninges infertur, gravis dolor excruciat. Galenus tamen, cujus sententia magis probatur lib. 7 de placitis, sensus internos constituit in ipsa cerebri medulla, ut in praecipua sede, e qua propagantur nervi per quos sensibilium rerum imagines invehuntur. Meninges vero ait datas a natura ad substantiam illam continendam coercendamque. Nec Fernelii ratio concludit. Primum, quia medulla cerebri sensu tactus non omnino caret, licet obtuse ac tenuiter sentiat. Deinde, quia temperamentum, quod tactum propter mollitudinem aqueam minus juvat, potest respectu internorum sensuum majorem habere commoditatem.

Sed est adhuc controversia in quanam ipsius medullae parte, quave discretione hi sensus repositi sint. Fernelius nullibi situ locove eos dispungi patitur ; et excludendam atque evertendam esse contendit adversariam opinionem, ut absurdam et futilem, etsi juniorum prope omnium sit. Quae ex Arabum, inquit, factione primum orta, nullis rationibus stabilita, partim ficta pueriliter, partim effutita temere, ita demum jactationem habuit in populo. Et paulo inferius : Si Aristotelis et Peripateticorum rationibus illi non cedunt, audiant saltem universam Graecorum medicorum familiam, qui omnes ad unum iisdem principiis informati, laesa memoria, non modo occipiti, sed toti cerebro remedia adhibere jubent, id ratum habentes, partem animae φανταστικῆς, quaecumque ea sit, hanc eamdem et recordari et rerum impressiones conservare. Haec ille, qui non est cur tantopere dejiciat contrariam opinionem, quae plura internis sensibus organa assignat, cum eam gravissimi philosophi : D. Thomas et Magnus Albertus, aliique non pauci tueantur. Nos ergo quasi media insistentes via, ut non plures, nec pauciores sensus internos specie distinctos quam duo facimus, ita non plura pauciorave illis quam duo instrumenta deputamus. [On a pu déjà se rendre compte par les textes précédents que les philosophes de l'Ecole ont beaucoup varié sur le nombre des sens internes ; les uns en admettaient quatre, d'autres trois, d'autres deux, d'autres enfin un seul. Chacune de ces opinions s'appuyait d'arguments qui l'établissaient comme la plus probable ; il est évident qu'en conséquence les localisations cérébrales variaient selon le nombre des sens internes que l'on admettait. Les Conimb. se ralliaient pour leur part à l'hypothèse de deux sens internes : « duas tantummodo esse internas sentiendi facultates, sensum communem et phantasiam, quae ex officiorum diversitate, non solum varia sortitur nomina..... sed etiam quasi multiplex potentia, non natura et specie, sed operationum foecunditate dici potest ». *De anima*, 3, 3, 1, 3.] Sensum ergo communem statuimus in anteriori parte cerebri, ad quam viae quaedam et foramina patent, per quae extrinsecus hausta rerum simulacra commeant, qui etiam cerebri locus paulo humidior est, atque ita ad recipiendum expeditior. Phantasiam vero in toto reliquo cerebro collocamus, ubi compositio illa, de qua antea diximus, huic potentiae maxime idonea, videlicet ex sicco et humido attemperata existit. »

Conimb., *De anima*, 3, 3, 1, 4.

415. « Praeterea quod non resideant interni sensus in praedictis ventriculis ex eo stabiliri potest [Scil. in ventriculis cerebri quos plures esse anatomicis observationibus constat, nempe tres quatuorve] quia sensus communis dicitur esse in priori parte cerebri ; ubi tamen non invenitur unus aliquis sinus, in quo ille resideat, sed duo, alter ad laevam, alter ad dexteram ; qui

deinde in tertium media cerebri parte consistentem propriis ductibus concurrunt. Quod si quis dicat sensum communem in utraque illa cavitate sedem habere, id ex eo confutatur, quia cum haec facultas sit quasi centrum externarum, ut supra ex Aristotele aliisque auctoribus docuimus, consentaneum est, ut more centri unam, non vero geminam sedem occupet. Quod si quis cum nonnullis afferat priores illos cerebri sinus non duos, sed re vera unum esse, esto, ita sit ; quod adhuc in illo communis sensus non sit repositus, ea ratio convincit, quia, ut Vesalius loco citato ostendit, nervi ab externorum sensuum organis in cerebrum ascendentes, per quos rerum sensibilium imagines devehuntur, non confluunt in ejusmodi ventriculum, in quem confluere oporteret, si illic ut autumant, foret sensus communis, ad quem externae sentiendi facultates, rerum quas percipere, simulacra undique transmittunt ».

Ibid., 3, 3, 1, 1.

La faculté de sentir est passive par rapport aux objets qui sont au contraire actifs. VII, 79, 6-11. VIII, 13-31-14, 1. X, 412, 14-19.

Qui vero putant perceptionem dicendam esse actionem... III, 435, 4-12.

416. « Ex superiorum sententiarum confutatione non difficile erit perspicere, quaenam propositae quaestionis conclusio esse debeat. Dicendum potentiam sensitivam tripliciter spectari posse ; videlicet, ut recipit speciem ab objecto, ut ea informata actum sentiendi profert, ut ejusmodi actum in se recipit. Si igitur primo vel tertio modo consideretur, haud dubie potentia passiva est, cum sic non operetur, sed patiatur ; si secundo modo, est potentia activa, quia sic non patitur, sed operatur...

Erit tamen qui adhuc probare contendat nulla ratione sensum potentiam activam dici posse... quia Aristoteles proximo capite absolute asseruit sensum esse potentiam passivam, quod minime pronuntiasset, si sensus aliqua consideratione esset activa potentia ; praesertim cum nulla major esset ratio, cur passiva quam activa potentia dici deberet.... (Sed) dicendum ideo Aristotelem sensum potentiam passivam potius quam activam nuncupasse, quia loco citato conferebat potentias cum objectis a quibus speciem sortiuntur ; et quia quaedam potentiae agunt in sua objecta, ut altrices in alimentum, aliae ab iis patiuntur eorum in se imagines recipiendo, ut sensus ; idcirco hos, potentias passivas absolute vocavit, praesertim ut veterum Philosophorum dogmata rejiceret, qui sensus non ab objectis pati, sed in ea potius agere docuerant. »

Conimb., *De anima*, 2, 6, 1, 1-2.

Toute sensation et toute action d'un corps sur un autre corps s'effectue par contact. VII, 249, 14-25. VII, 251, 4-5 et 23-27. VII, 253, 11-13. VII, 255, 13-18. VII, 434, 17-18.

417. « Quaestio igitur est, an ejusmodi species [Scil : species intentionales] seu imagines rerum objectarum necessario admittendae sint ut possit fieri sensatio, ita ut absque illis nihil usquam sensus perciperet. Respondemus necessario admittendas esse. Probatur ... quia omnis actio fit per contactum, quo fit ut nihil agat in distans nisi per aliquid medium... ; atqui ob-

jectum sensibile distat a sensu (sensibile enim supra sensum positum non sentitur) et agit in sensum ut ex praecedenti quaestione colligitur ; ergo necesse est ut per aliquid medium agat ; illud autem non potest aptius assignari quam species, quae ab objecto ad sensum usque pertingit, quo fit ut in tenebris res non videantur, quia nempe colores egent luce ut sui speciem emittant ; item res nimium distantes non intuemur, quia species ab eis trajectae in medio deficiunt, ita ut ad nos nequaquam possint pervenire. »

E. A S[to] Paulo, *Sum. phil.*, III, 340-341.

« Ad delectationem sensus requiritur proportio quaedam objecti cum sensu. » X, 91, 5-9.

418. « Alteram solvit quaestionem [Scil : Aristoteles.] quare excellens sensibile destruit sensum. Respondit : quia sensus in quadam proportione et temperie consistit, quam destruit objectum forte.... Antecedens vero, quod sensus sit in proportione probat per auditum, cujus objectum est sonus et consonantia ; si consonantia auditu percipitur, eademque est utriusque operatio, ut dictum est. Sequitur quod auditus etiam in consonantia et temperie consistat ; et hinc sequitur quod objecta temperata et mixta magis delectant sensum, ut patet in omni sensu ; exsuperantia vero et intemperata aut corrumpunt aut laedunt organa. »

Toletus, *De anima*, lib. II, cap. 2, tex. 143.

Sensus titillationis. IV, 312, 3-5. VII, 76, 8. VII, 437, 4-5. XI, 5, 27-28. XI, 144, 6-15.

Sensus voluptatis et sensus doloris. IV, 312, 1-2. VII, 74, 22-23. VII, 76, 7. VII, 81, 1-2. VII, 82, 26-27. VII, 87, 10. VII, 437, 4. VIII, 318, 16-24. VIII, 23, 21. VIII, 32, 26-27.

419. « Explicare tamen adhuc oportet quid existimandum sit de dolore et voluptate, fame et siti, et titillatione, quae videntur etiam ad tactum pertinere, et arguere in illo distinctionem speciei, cum sint actus adeo inter se diversi et discrepantes.

Adverte in dolore et voluptate corporis (de his enim in praesenti agitur) duo spectari posse : nimirum actus ipsos dolendi oblectandive et objecta horum actuum. Est autem objectum et causa istius doloris, mutatio notabilis facta circa primas qualitates, ut cum manus aduritur ; vel divisio continui, ut cum quis vulneratur. Unde Galenus 12 Methodi cap. 7 ita scripsit : naturalis notitia nos docet vitium id corporis ex quo sit dolíturum, aut continuitatis solutionem oportere esse, aut alterationem aliquam. Quamvis de hac re non parum sit inter auctores dissidii, dum alii arbitrantur causam doloris ex tactu provenientis esse dissolutionem temperamenti duntaxat, alii solam divisionem continui, alii utrumvis, quod nobis placet. Objectum autem et causa praedictae voluptatis est appulsus qualitatum maxime convenientium et attractio subsilientum spirituum, atque aliarum subtilium partium leniter abblandientium.

Igitur in primis inficiandum non est haec objecta non solum pertinere ad appetitum sensitivum, sed simul etiam ad tactum, diversa tamen consideratione. Nam primae qualitates tactu percipiuntur tanquam ejus sensibile pro-

prium, ut planum est. Ab eodemque percipitur divisio continui, et illapsus ille spirituum, aliique motus locales corporum tangentium, non tamen ut sensibilia propria tactus, sed communia. Pertinent vero omnia haec ad tactum quatenus tangibilia sunt, sicque ejus actum terminant, qui neque dolor est, neque voluptas. Ad appetitum vero sensitivum spectant sub ratione boni et mali praesentis secundum actum proprium doloris et voluptatis. Sicut enim appetitui sensitivo proprie convenit ferri in bonum et malum sensibile, ita et circa ipsum delectari et dolere. Quod non competit sensui, cujus non est tendere in bonum vel malum, qua talia sunt. Itaque cum quis manum urit, percipit tactus illam caloris intemperiem, ut est quid tangibile ; simulque appetitus concupiscibilis de laesione illa, prout quoddam naturae malum est, dolet, proponente sibi id prius phantasia sub ratione noxii et mali.

Haec de dolore et voluptate. Nunc de titillatione. In hac duo inveniuntur : horror quidam, quo refugimus attrectationem, et nonnulla voluptas, ac delinitio, quae accedit in quibusdam corporis partibus acerrimi sensus, ubi arteriae multae suis finibus hiant, ut sub axillis et plantis. Ad has enim dum scalptione magis rarescunt, solent accurrere spiritus, et copia prurientis materiae, quae suo attractu voluptatem excitant. Ex his duobus horror, seu fuga attrectationis, si sumatur pro substractione corporis, est motus localis, ut patet ; si pro interno actu, est operatio sensitivi appetitus repudiantis. Voluptas autem illa similiter pertinet ad appetitum sensitivum, ob eam rationem quam paulo ante attulimus. At perceptio motus localis, quo spiritus et vis prurientis materiae confluit, refertur ad tactum ut ejus sensibile commune.

Quod attinet ad famem et sitim de quibus in primo de ortu et interitu ex professo disseruimus, tria per earum quamlibet potissimum importantur ; nimirum per famem divulsio facta praesertim in ventriculo, et dolor ex ea ortus, itemque appetitio calidi et sicci. Per sitim vero intemperies ex nimia ariditate in faucibus et ventriculo, et dolor qui similiter ex illa intemperie nascitur ; et appetitio frigidi et humidi. Si ergo de dolore et appetitione agamus, liquet jam pertinere haec ad appetitum sensitivum. Si de divulsione quae est motus localis, patet etiam spectare ad tactum, ut sensibile commune ; si de intemperie, pertinere quoque ad eumdem, sed ut sensibile proprium. »

Conimb., *De anima*, 2, 11, 2, 2.

SENSIBLE

Magnitudines, figurae, situs et motus. Passim. I, 476, 15.VII, 45, 4.VII, 63, 19-21.VII, 74, 27-75, 1.VII, 161, 28-30.

420. « Jam vero sensibile per se duplex est, unum proprium, quod proprium ab unico duntaxat sensu ejusdem ordinis per se primo percipitur, ut color a visu quem terminat ; alterum commune, quod per se a pluribus sensibus ejusdem ordinis percipi potest, ut quantitas a visu et tactu. Est autem inter utrumque discrimen istud, quod sensibile proprium immutet sensum producendo speciem ; commune vero ipsam duntaxat modificando. Deinde illud per se primo, hoc vero per se, sed non primo sensum afficiat ; ubi obiter nota divisionem hanc objecti sensibilis spectari maxime respectu sensuum externorum. Unde fit ut sensibile proprium pro quinario numero

sensuum externorum sit quintuplex, nempe visibile, audibile, olfactile, gustatile, tactile. Sensibile vero commune quintuplex quoque ab Aristotele assignatur, nempe : magnitudo, figura, numerus, motus et quies.

Verum dubitatur an recte numerentur ab Aristotele quinque haec communia sensibilia, ita ut non sint plura nec pauciora. Sunt enim causae dubitandi non leves. Et quidem quod plura adnumerari debuerint aperte satis ex eo convincitur, quod multa sint praeter supradicta quae a pluribus sensibus percipi possunt, ut asperum, leve, acutum, obtusum, aequale, inaequale, simile, dissimile, majus, propinquum, distans ; praeterea tempus, situs, divisio. Quod vero pauciora admitti debeant ex eo colligitur, quod motus cum sit in continuo fluxu non videtur per se cadere sub sensum qui non percipit nisi quod praesens est. Deinde numerus, cum sit opus rationis, non videtur esse quid per se sensibile. Denique quies, cum sit privatio motus, non cadit per se sub sensum.

Non est tamen propter hoc discedendum a communi sententia. Ut vero istis aut similibus objectionibus satisfacias, notandum est cum Aristoteles quinque sensibilia communia enumeravit, non omnia speciatim enumerasse, sed tantum generalia veluti capita ad quae caetera revocari debeant ; sic enim asperum, laeve, acutum et obtusum ad figuram revocantur ; distans et propinquum ad magnitudinem ; situs, partim ad figuram, partim ad magnitudinem ; divisio seu discretio ad numerum, tempus ad motum. Relata vero, ut majus, minus, aequale, inaequale, simile et dissimile spectata formaliter ut talia sunt, non videntur sensu perceptibilia. Si vero materialiter considerentur, tunc revocanda erunt ad sensibilia partim communia, partim propria, quae sunt ipsarum relationum fundamenta, ut majus et minus, item aequale et inaequale ad magnitudinem, simile et dissimile ad qualitatem. Atque in hunc modum solvitur prior pars dubitationis.

Quod spectat ad posteriorem partem praedictae dubitationis, respondetur motum esse praesentem toti tempori quo durat, ac proinde sensui qui eidem tempori coexistit. Numerus vero non accipitur hic adeo praecise et subtiliter, sed accommodate ad res physicas pro ipsa rerum multitudine. Quies denique non hic mere privative accipitur pro sola cessatione motus, sed positive pro ipsa rei immobilis consistentia.

E. a Sto Paulo, *Sum. phil.*, III, 345-346.

SOIF

V. art. Faim.

SOMMEIL

Diverses considérations touchant le sommeil. XI, 199, 22-200, 13.

Sur la cause du sommeil, voir art. Esprit.

421. « Itaque cum quis dormientem inclamat, anima appulsu soni et auditoriae imaginis stimulata ad audiendi actum concurrit, sonumque dignoscit primo quidem obscure [Cette explication du réveil par un son brusque pouvait être facilement adaptée au problème indiqué par Descartes : pourquoi le bruit empêche de dormir. L'afflux continuel des esprits violemment

excités empêcherait alors en effet l'occlusion des canaux qui est la cause du sommeil.] et quasi per umbram, mox clarius et distinctius, subindeque expultrici vi conatum faciens majorem immittit spirituum copiam quorum irruptione sensus communis aditus viaeque ad sensoria pariter referantur, atque ita qui antea consopitus erat, evigilat. »

CONIMB., *De somno et vig.*, 6.

422. « ... vigilia si modum excedit, magnam affert corpori noxam, ut probat experientia docetque Hippocrates lib. 2 Aphor. 3, quandoquidem immodicae vigiliae et intempestivae lucubrationes spiritus exhauriunt, consumpto vitali succo maciem invehunt, cruditates pariunt, vires labefactant, sensuum functiones debilitant, ac nonnunquam etiam nimia siccitate delirium et insaniam, et denique mortem afferunt... [On trouvera indiqués au texte de Descartes que nous avons cité bien d'autres problèmes que ceux auxquels correspondent les textes scolastiques du présent article. Ces problèmes que Descartes ne fait qu'indiquer sont choisis parmi les problèmes innombrables que l'École se posait sur le sommeil, les songes, etc. Descartes lui-même indique qu'il pourrait citer : « une infinité d'autres telles choses » et en effet l'énumération de tous ces problèmes, qui varient avec chaque auteur, serait impossible. Citons à titre d'exemple : Cur melancholici parum dormiunt ? Cur primus somnus arctior esse solet ? Quo pacto somnum lactuca invehit si frigida est et evaporatio calore indiget ? Cur supra dextrum latus suavius soporamur ? Cur tristitia somnum adimit ? (à noter que selon Descartes elle invite au contraire au sommeil) Enfin une question longuement développée : Quid causae esse videatur, cur galli noctis tempore expergefiant et canant ? Quelles sont parmi ces questions souvent singulières celles que Descartes aurait choisies pour les résoudre par ses principes, c'est ce qu'il est impossible de déterminer.] Similiter somnus nisi moderatus sit... non parum officit valetudini... laxat enim membra, calorem nativum hebetat, gravat caput, stupidos, socordes, obliviosos, ad vitia proclives reddit, atque ad subeundos labores resque libero homine dignas suscipiendas, pigros et inutiles. »

CONIMB., *De somno et vig.*, 3.

Pourquoi l'on s'endort et pourquoi l'on s'éveille. XI, 198, 26-199, 12.

423. « Caeterum Averroes 2 Collect. 21 et Galenus 1 de causis Symptomatum cap. ult. et 3 de causis pulsuum cap. 9 arbitrantur causam somni non provenire ex evaporatione alimenti, sed quod ipsa anima revocet colligatque in cerebrum spiritus animales ad eorum reparationem, et ad quietem salutemque animantium. Unde ex horum placito somnus difinitur : impotentia sensuum propter naturam spiritus retrahentem... » [Bien que l'auteur des Conimb. préfère à cette explication celle qui invoque l'obstruction des canaux par où passent les esprits animaux, il en retiendra cependant que le sommeil est déterminé en partie par la faiblesse des esprits.]

« Itaque hujus sententiae summa est, tunc expergisci animal cum decoctio vi naturalis caloris qui se ad id colligerat, peracta est ; tunc enim calor et spiritus robustiores effecti ad externa organa diffunduntur. »

CONIMB., *In lib. de somno et vig.*, 2 et 6.

SON

La plupart des philosophes assurent que le son n'est autre chose qu'un certain tremblement d'air qui vient frapper nos oreilles. XI, 5, 11-20.

Le mouvement qui produit le son est semblable à celui que cause dans l'eau une pierre qu'on y jette. I, 104, 3-7. I, 503, 24-504, 7. III, 125, 16-20. IV, 688, 11-15. [Descartes attribue cette comparaison et la conception du son qu'elle entraîne à Aristote. Les éditeurs de Descartes, dans une note à ce texte, déclarent qu'ils n'ont pû cependant retrouver cette comparaison dans aucun des traités du philosophe grec. Le texte des Conimb. ici rapporté et dans lequel cette même comparaison se trouve attribuée à Alexandre, à Vitruve, etc., rend très vraisemblable l'hypothèse d'une erreur de mémoire de la part de Descartes, qui aurait eu connaissance de cette comparaison dans un commentaire d'Aristote et l'aurait par erreur attribuée à Aristote lui-même.]

424. « Generatio soni non est ipsa motio corporum sese impetentium, eam tamen consequitur. Priorem partem hujusce propositionis ea ratio probat, quia motus localis non nisi ad ubi sive ad locum per se contendit, nec ullam novam realitatem mobili ex se infert, ut docuit Aristoteles octavo Physicae Auscultationis libro, cap. 7, text. 59. Itaque generatio soni formaliter est alia actio terminata intrinsece ad sonum ut ad terminum per ipsam genitum. Quae actio posset sonatio appellari, nisi verbum hoc tam male auribus sonaret... Posterior vero pars inde conspicua est quia nullus sonus nisi post corporum inter se conflictum gigni solet. Adde id saltem velle Arist. quoties sonum motionem corporum sese collidentium esse ait ; cum enim id in sensu formali intelligi nequeat [C'est-à-dire que la forme du son ne peut pas consister dans le mouvement même des corps qui s'entrechoquent et que : « sonus non est ipse motus corporum sese collidentium ».] uti diximus, reliquum est ut ad sensum hujus posterioris partis nostrae conclusionis accipi debeat.

... Sonus non sequitur immediate collisionem corporum, sed fractionem aeris intermedii. Pro explicatione hujusce propositionis advertendum est ad sonum, saltem perfectum, non solum requiri collisionem corporum sese percutientium, sed etiam fractionem intermedii corporis (quod si de perfecto item sono agamus semper est aer, ut progressu patebit) haec enim duo intervenire docuit Arist. text. 78 et text. 79. Est ergo inter philosophos disceptatio num sonus praedictam collisionem, an potius fractionem proxime consequatur. Statuimus vero consequi proxime fractionem, quia aer inter duo corpora attritus primum frangitur, deinde fractus sonat. Concurrere autem non solum collisionem sed etiam fractionem ad sonum, argumento est quod interdum ea corpora quae vehementius colliduntur minus sonant, ut duo ligna ; et contra minus collisa prolixiorem sonum faciunt, ut tintinnabula, id quod ex eo potissimum nascitur, quia corpora aenea sua duritie et laevitate aerem magis frangunt. Similiter etiam cum novus pannus scinditur longius crepat quam aliud corpus durius, quia tunc vicinus aer hinc in plures partes distractus rumpitur.

. . . .

Haud necesse est motum quo sonus editur ad aures usque pertingere. Hujus propositionis veritas ex eo constat, quia alioqui, cum sonus tintinnabuli ad leucae distantiam percipitur, opporteret totum aerem intermedium agitari, quod ridiculum est. Secundo quia non possent duo e regione inclamantes a se mutuo audiri, siquidem motus contrarii atque ex adverso occurrentes, sese impedirent. Tertio quia pisces in stagnis, immota aqua, sonos audiunt, et nos in locis undique occlusis quo motus aeris non meat, sonos percipimus procul editos. Sunt tamen qui contra sentiant asserantque totum aerem usque ad auditum moveri, ita ut una pars vicina tintinnabulo, plaga accepta, aliam sibi cohaerentem feriat, illa similiter aliam quousque ad aerem insitum cavitatibus aurium perveniatur, atque ita sonum non absque successu motus ad sensorium evadere. Quod Alexander, hujus sententiae auctor teste Philopono et Simplicio, eumque secutus Averroes com. 78 explicat similitudine ducta ab aqua percussa lapide in eam projecto. Ut enim edisserit Themistius, Aer qui primo insonat non abjungitur sic ut ad auditum ipse accedat sed proximum sibi et continentem aerem commovet, atque hinc subinde alium excitat eo modo quem in fluctibus cernimus, in quibus alter alterum trudit et pulsus obiter sequentem impellit. Similiter Vitruvius [Lib. 5 de Architec. c. 3. *Note des Conimb.*] : movetur, inquit, vox circulorum flexibus infinitis, uti si stante aqua, lapide immisso, nascantur innumerabiles undarum circuli a centro crescentes, et quam latissime possint vagantes, ni loci interpolarit angustia ; eo tamen interstitio quod in aqua circuli aequa planitie in latum moventur, vox etiam in latitudinem progreditur et altitudinem gradatim scandit. Non desunt vero argumenta quibus haec sententia probari videatur, nimirum ad sonum deferendum moveri totum aerem usque ad auditum. In primis quia non ob aliam causam videtur sonus ejusque species successione temporis ad aures prolabi (unde teste Aristotele in lib. de sensu c. 7 propinquiores prius sonum audiunt cum species colorum momento ad oculum perveniant) nisi quia moto aere deferuntur. Item quia flante in aliam partem vento ideo minus audiuntur soni, quia impeditur aut retardatur motus aeris ad nos. Accedit etiam testimonium Aristotelis, qui proximo superiori c. text. 82 hoc ipsum videtur palam docuisse, cum asseruit unum eumdemque continuum aerem usque ad auditum moveri. Nihilominus ad primum horum respondemus, ideo sonum et species audibiles non instanti sed tempore deferri, licet visibiles momento ad oculos trajiciantur, quia tam sonus quam ejus species magis materiales sunt quam imagines colorum. Ad secundum dicendum est, ventum in adversam partem flantem tum sonum ejusque species alio devehere delato aere, tum etiam obsistere motui quo ad aliquam distantiam aer vicinus corporibus sonantibus agitari solet, atque ita sonorum perceptioni non parum incommodare. Denique locus Aristotelis non de motu locali sed de eo quo aer sonum ejusve species recipiendo alteratur, intelligendus est. »

Conimb., *De anima*, 2, 8, 1, 1-2.

425. « Illud vero constat quocumque modo sonus diffundatur non in rectam lineam tantummodo porrigi, sed orbiculatim spargi continuata serie, more circulorum qui jactu lapidis in aqua a centro versus omnem loci differentiam abeuntes excitantur, cujus rei argumentum est quod a tergo, et ex obliquo ac denique ex omni parte sonus audiri soleat. »

Conimb., *De anima*, 2, 8, 2, 1.

SUBLUNAIRE

SUBSTANCE

426. *Quid sit substantia secundum intentionem logicam.*

« Est autem substantia *ens per se existens*. Ad videndum particulam hujus descriptionis, sciendum quod, licet de ente plura dicta sint, tamen ens est quod primo occurrit nostro intellectui ; nos enim sumus rationales, id est discursivi ; quicquid enim intelligimus, fere cum discursu intelligimus. Occurrunt autem intellectui nostro primo magis confusa ; de potentia enim reducimur ad actum per medium, scilicet per actum imperfectum, quo intellectus non intelligit determinatam rem, et discurrendo determinat se ad perfectionem sicut possibile est intelligi rem, ut ponit Philosophus I Physyc., exemplum in sensibilibus : videndo enim in magna distantia aliquid, primo percipio quod sit corpus, deinde accedendo video quod sit animal, deinde cognosco quod sit homo, deinde quod sit Petrus. Sic intelligendo discurrit intellectus noster. Primo enim de re concipit quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, et sic usque ad speciem specialissimam. Confusius autem quod intelligi potest est ens. Ens ergo est illud, quod primo occurrit intellectui nostro. Et sic patet qualiter in praedicta notificatione substantiae sumitur ens. Sed quia dictum est quod substantia est ens per se ; notandum quod per se dividitur contra per accidens : sicut dicimus quod homo est animal per se, est autem albus per accidens ; et hoc modo nunc sumitur hic per se : nam quantitas et qualitas non sunt entia per accidens, sed per se, ut dictum est, quia ens per se dividitur in decem praedicamenta. Alio modo esse per se dividitur contra esse in alio. Secundo modo solum substantiae convenit esse per se, et iste est modus proprius ejus. Vel potest dici quod substantia est ens per se existens ; eo quod sibi proprie convenit existere ; aliis vero accidentibus convenit existere per eam : sicut ignis per se est calidus, quia omnia sunt calida per eum ; est enim ejus proprietas esse calidum. Sciendum tamen est quod substantia dividitur in *materiam, formam* et *compositum* : materia enim non dicitur proprie esse per

se, cum non habeat esse nisi per formam: similiter etiam forma non dicitur esse per se, cum solum habeat esse in materia. Compositum autem proprie dicitur esse per se; et dico compositum, scilicet integratum ex suis partibus. Licet enim partes integrales sint compositae, non tamen dicuntur proprie esse per se: compositum enim directe est in praedicamento, ut Boetius in comm. Praedicamentorum dicit. Licet etiam possit dici quod forma et materia et partes integrales sint per se, quia non sunt in alio, sicut accidens in subjecto. Notandum quod, licet hic describatur substantia composita, tamen dupliciter potest esse substantia composita: scilicet natura, et suppositum. Dico autem hoc naturam, ut est humanitas: suppositum autem non sumo hic pro singulari in genere substantiae, sed pro concreto naturae, ut homo: humanitas enim, licet forma dicatur, est tamen composita ex materia et forma, ut supra dictum est: dicit enim humanitas animam et corpus. Ita tamen humanitas, sive quaecumque natura, dicit formam substantialem et materiam, quod de suo principali significato praescindit omne aliud a praedicta forma et materia. Non autem sic est de supposito, quod est homo: homo enim de suo principali significato dicit habens humanitatem, seu habens talem formam et materiam, quam dicit humanitas. Et quia habens humanitatem potest esse suppositum non humanum, ut patet de humanitate Christi, quae suppositatur supposito divino: vel potest habaere aliqua alia, puta accidentia quae humanitas omnino praescindit; ideo in creaturis differunt suppositum et natura. Et quia natura, puta humanitas, est quid habitum existens in habente, licet sit composita, tamen sibi non proprie convenit esse per se. Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita quae est suppositum. Et haec est causa quare genera et species substantiae sumuntur in concreto, et non in abstracto, non autem aliorum praedicamentorum. Forma autem substantialis quae est pars compositi, de se non substat accidentibus, sed compositum; forma vero, quae est natura seu essentia et humanitas, quamvis sit composita ex materia et forma, tamen in suo signato praescindit substare accidentibus. Alia vero accidentia ita se habent, quod eorum genera et species sunt formae, cum tamen ex eis cum subjecto non sit unum per se. Dicitur autem postea quod existens. Ubi nota quod in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res: quod sic patet. Illud enim quod est extra essentiam alicui differt realiter ab ea. Esse autem actualis existentiae est extra essentiam rei, nam definitio indicat totam essentiam rei. Esse autem actualis existentiae est extra definitionem, quia in definitione ponitur solum genus et differentia, et nulla fit mentio utrum res definita existat vel non existat. Apparet etiam hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem, non intelligendo ea quae sunt de essentia ejus. Tamen constat quod ego intelligo rosam non intelligendo utrum actu sit vel non. Ergo actu esse, vel esse actualis existentiae differt realiter ab essentia. Unde circa primum in quacunque substantia creata est compositio esse et essentiae, quae non est compositio materiae et formae; sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia, et esse est actus. Unde esse respectu essentiae dicitur accidens, quia est extra essentiam rei; et dicitur substantia, quia est in genere substantiae sicut principium suppositi: et est actus simpliciter quis in genere substantiae; licet non sit forma, quae est actus materiae; et est actus secundum quid, quia essentia cui advenit, non est pura potentia, sicut est pura materia. Sciendum tamen est, quod esse essentiae per prius convenit specie-

bus ; quia, ut supra dictum est, sola species definitur, et definitio significat esse essentiae ; et per posterius dicitur de individuo, seu convenit ei. Esse autem existentiae per prius convenit individuis : ablato enim esse individuorum impossibile est aliquid aliud remanere, ut Philosopus dicit libro Praedicamentorum ; posterius autem convenit ipsis speciebus. Unde existere sic de genere et specie dicitur sicut accidentia communia : sic enim dicitur « homo existit, quia Petrus existit » sicut « homo currit, quia Petrus currit ».

SAINT THOMAS, *Sum. Log.*, 2, 2.

427. « Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subjecto.... et sic in ratione substantiae intelligatur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. »

SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 25, ad « Sed ad hoc... »

428. « Substantia in genere definiri potest : Ens subsistens seu per se existens... Nihil autem aliud et subsistere, seu per se existere, quam non existere in alio tanquam in subjecto inhaesionis ; in quo differt substantia ab accidente quod non potest per se existere sed in alio duntaxat cui inhaereat. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, I, pars 1^a^. p. 96-77.

429. « Respondemus multiplex esse discrimen inter utrumque [scil : substantia et accidens] ; ratione quidem seu definitione et natura differunt, quod substantia definiatur « Ens per se », accidens vero definiatur « Ens per aliud », sive « in alio », quod illa nullo, hoc vere semper aliquo subjecto indigeat in quo existat, et quo sublato pereat necesse est. »

Ibid., II, pars 4^a^, p. 91.

Logici et vulgo omnes dicere solent substantias, alias esse spirituales, alias corporeas. III, 396, 19-21.VII, 175, 15-16.VIII, 23, 3-12.

430. « Substantia categorica, id est quae per se et directe in categoria collocatur (ut missam hic faciamus tum infinitam quae est Deus, cum incompletam ut sunt partes et differentiae substantiarum) alia spiritualis seu incorporea est, alia corporea. »

E. A S^to^ PAULO. *Sum. phil.*, 1, pars. 1^a^, p. 103.

Substances complètes et substances incomplètes. III, 460, 20-21. III, 565, 16.VII, 185, 24-25.VII, 222, 15-30.VII, 223, passim.VII, 224, 14-15.VII, 228, 16 et 18.VII, 585, 26-27.

L'âme et le corps sont des substances incomplètes. III, 460, 19-20. III, 460, 25-461, 3.VII, 222, 27-29.

L'âme reste incomplète même après la mort quand elle est séparée du corps. III, 461, 5-8.

Cf. art. Union.

431. « Completa ergo substantia dicitur, quae est aut intelligitur per

modum totius seu integrae substantiae, quae sola interdum quasi per Antonomasiam substantia appellari solet : sic enim Aristoteles in cap. de substant. negat differentias esse substantias : ut hoc modo assignari possit aliquod supremum genus substantiae, quod differentias habeat in quibus formaliter non includatur. Incompleta vero substantia dicitur omnis illa quae pars est substantiae, vel ad modum partis concipitur, quo modo materia et forma substantiae sunt, ex Aristotele 8. Metaphys. cap. 2. et 2. de anim. cap. 1. et differentiae etiam substantiales hoc modo substantiae sunt ex eodem Aristotele 1. Physicorum cap. 6. neque enim potest substantia ex his quae omnino substantiae non sint, per se constitui.

« ..... Physicum enim appellamus quidquid in re ipsa existit absque intellectus operatione. Atque ita substantiam Physice incompletam vocamus, quae ex sua entitate in re ipsa non habet quidquid ad substantiae complementum intra ipsum substantiae genus necessarium est. Contraria ergo ratione substantia Physice completa vocabitur illa quae omnem perfectionem includit ad integritatem seu complementum substantiae necessariam, quod per negationes commodius a nobis explicatur, scilicet illam esse substantiam completam Physice, quae per se ad alterius substantiae realem compositionem seu constitutionem non ordinatur ; nam hoc ipso necesse est ut talis substantia in se habeat quidquid ad completam substantiae constitutionem necessarium est. »

Suarez, *Met. Disp.*, 33, 1, 5-6.

432. « Dices, ergo neque gutta aquae separata erit substantia completa, quia licet non sit actu pars, tamen est apta ut sit pars : quod sufficit ad rationem substantiae incompletae ; anima enim rationalis, etiam separata, substantia est incompleta, quia licet actu non componat totum, tamen aptitudine de se est pars. Respondetur negando sequelam, quia gutta aquae separata, non est positive, ut sic dicam, pars, etiam aptitudine, sed tantum negative, quia ex natura sua, non postulat conjunctionem ad aliam aquam ; in se enim habet integram aquae essentiam et proprium suppositum, et intrinsecum terminum suum, ei vero non repugnat conjungi alteri aquae ; et ideo, quamdiu alteri non conjungitur, retinet statum ac denominationem substantiae completae. In anima vero secus res se habet, nam etiamsi sit separata est pars secundum positivam aptitudinem [Cf. Conimb. : « ...dicendum, animam habere ad corpus naturalem inclinationem, etiam dum est ab eo separata, et hunc statum nec esse illi violentum, cum ei anima ipsa non renitatur, quod ad rationem violenti exigitur, nec tamen naturalem (quidquid putavit Avicenna, cujus opinionem alibi confutavimus) cum naturale sit animae esse in corpore cujus forma est ; sed esse ei praeter naturam ut sentit D. Thomas 2 p. qu. 89, art. 1 et Cajet. in commentariis ejusdem loci, qui status inter violentum et naturalem medius est. » *Phys.*, 1, 9, 11, 4, ad quintum] et naturam, et non tantum per non repugnantiam. Est enim pars non integralis, sed essentialis, habetque incompletam essentiam, natura sua institutam ad complendam aliam, et ideo semper est substantia incompleta. »

Suarez, *Met. disp.*, 33, 1, 11

« ... unam substantiam alteri substantiae posse accidere... » VII, 435, 8-13.

433. « Definit [Scil. : Arist.] deinde secundam substantiam... dicens :

secundae substantiae sunt species et genera in quibus primae substantiae insunt. Ut homo et animal sunt secundae substantiae in quibus primae substantiae, ut Petrus et Joannes insunt, id est sub quibus, tanquam subjecta sub praedicatis continentur. Nam secundae substantiae sunt in primis, tanquam superiora praedicata in subjectis quidditative inferioribus, et ideo actu et formaliter. Primae vero in secundis, tanquam subjecta de quibus praedicantur ; et propterea non actu et formaliter, sed quasi sub potentia earum, eo fere modo quo species dicuntur esse in genere.

Comparat in tertia parte primas substantias cum secundis..... Et inter primas et secundas substantias asserit primam esse perfectiorem. Probatque quia substantia est quae substat aliis aut quae sustentat alia : sed prima substantia propria virtute sustentat, et omnibus substat, id est non solum accidentibus, sed ipsismet secundis substantiis ; secunda vero substantia non substat ratione sui, sed ratione primae, in qua et a qua sustentatur, nec substat primis substantiis : ergo prima substantia est magis substantia quam secunda. Ut Petrus est magis substantia quam homo, quia ratione sui substat albedini et reliquis accidentibus, atque etiam eidem homini. Homo vero non ratione sui, sed ratione Petri in quo sustentatur, dicitur sustentare accidentia ; nec Petrum ipsum sustentat, sed ab eo sustentatur. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial.*, cap. 5, de incompl. text. exp.

Nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais en tant qu'elle est le sujet des accidents. VII, 176, 1-3. VII, 222, 5-14. VII, 360, 2-6. VIII, 8, 22-24. IX, 216, 12-14.

434. « Adverto non deesse qui dicant, respectu nostri, et via originis prius cadere in cognitionem nostram substantiam quam accidens, saltem quoad confusam et imperfectam cognitionem, licet quoad distinctam et propriam cognoscatur substantia per accidentia. Ita tenet Soncin. 7 Metaph. quaest. 13. Et posterior quidem pars hujus sententiae manifesta est vel ipsa experientia, nec de illa est controversia inter authores. Nos enim non devenimus in cognitionem substantiarum quoad propria genera vel proprias differentias earum, nisi per accidentia vel proprietates mediis aliquibus effectibus vel signis sensibilibus. Quoad priorem vero partem probatur a dictis authoribus, quia non potest intellectus concipere accidens nisi concipiendo substantiam, cum totum esse accidentis sit ad substantiam ; propter quod dixit Aristoteles non posse accidens definiri nisi per substantiam ; ergo ad conceptionem accidentis necessario supponitur conceptio substantiae..... Alii vero censent nos prius concipere accidentia quam substantiam. Ita tenet Hervae. quodlib. 3 qu. 12 et Richard. in 2 dist. 24 art. 3, quaest. 3. Et sumitur ex Scoto in 1 distinct. 3 quaest. 1, 2 et 3. Et probatur quia licet substantia secundum se sit perfectior et intelligibilior, tamen respectu nostri accidens habet majorem vim ad immutandum intellectum, quia intellectus noster non immutatur nisi mediis speciebus sensibus impressis ; sensibus autem non imprimuntur species substantiae, sed accidentium tantum ; ergo accidentia sunt quae primo immutant intellectum ; ergo prius concipiuntur ab intellectu quam substantia.

Inter has opiniones haec posterior mihi videtur absolute vera ; est tamen ita intelligenda ut non omnino excludatur substantia a primo conceptu intellectus.

Suarez, *Met. disp.*, 38, 2, 8-9.

435. *An accidentia faciant ad cognitionem substantiae.*

« Multa facilem ac difficilem habent cognitionem ; lumen enim, colorem, tempus ac motum cognoscere facile est ; quid autem horum sit unumquodque, difficile. Hoc in praesenti dubio evenit. Per accidentia enim et effectus cognosci substantiam, omnes fatentur et experiuntur ; at quomodo accidentium cognitio, substantiae cognitionem inducat, id est valde difficile determinare......

Sit .....fundamentum, quod conceptus substantiae..... est duplex. Alter absolutus, alter connotativus. Absolutus est quo intelligitur substantia pura et secundum se absque respectu ad accidens aliquod. At connotativus est, quo intelligitur substantia cum ordine ad accidens vel effectum. V. g. intelligere hominen secundum solam substantiam tantum est absolutus conceptus ; at intelligere substantiam sub hoc quod est principium discurrendi, est conceptus connotativus.....

Quarta conclusio. Intellectus noster in corpore nullum habet conceptum absolutum substantiae, sed omnes sunt connotativi. Haec conclusio est probabilis licet multi contrariam sentiant. Sensusque ipsius est quod nunquam conceptum habemus substantiae distinctum, ita ut non concipiatur sub ordine ad aliquod accidens sensatum vel ad aliquem effectum et passionem.

Hoc probatur. Primo intellectus dependet in cognoscendo semper a phantasmate, dum est in corpore ; ergo quidquid intelligit, quamvis sit a phantasmate abstractum ad ipsum ordinem habebit, sicut effectus ad causam. Ergo nulla est species ita pura substantiae, quin in ipsa ordo sit ad sensum aliquo modo, et sic erit conceptus connotativus.

Non dico quod sit conceptus ille totalis..... sed est conceptus distinctus substantiae cum ordine tamen ad accidens.....

Praeterea probatur experientia. Dicant enim qui intelligunt substantiam, quomodo ipsam concipiant. Profecto non aliter animal concipimus, quam conceptu substantiae se moventis secundum locum ; et hominem, quam substantiae habentis discurrendi principium, et alia omnia hujusmodi. Unde non est par ratio significationis nominis. Nam aliquando voces componuntur ad significandas res absolute, quas non sic concipimus. Verum est quod si nomina recte sunt imposita, eorum significatio sumpta est ab accidentibus et proprietatibus ; ut lapis a laedendo pedem, homo ab humo ex qua factus est, et hujusmodi multa.

Contraria etiam sententia non caret probabilitate. Nam dici posset quod intellectus potest rursus abstrahere id quod ordinatur ad accidens ab ipso ordine, et tunc relinqueretur conceptus absolutus illius rei ab ordine sic sejuncto.

TOLETUS, *De anima*, lib. I, cap. 1, tex. 11, qu. 6.

« Haec enim est natura substantiarum quod sese mutuo excludant. » VII, 227, 9-10.

436. « Contraria sunt quae sub eodem genere maxime distant, et ab eodem subjecto mutuo se expellunt. Ut calidum et frigidum sub genere qualitatis, maxime distant, hoc est quasi extrema sunt ; et a corpore in quo unum inhaeret, expellitur aliud : ut ab aqua, in qua est frigiditas, expellitur calor. Duas igitur conditiones ad propositum necessarias, debent habere contraria. Primam, quod sint formae positivae, quia sunt species ejusdem ge-

neris. Secundam quod respiciant idem subjectum, in quo utraque inhaerere potest, et aliam ab eo expellere.

Ex quibus intelligitur..... quod ex quatuor generibus oppositionis tria reperiuntur in substantia; nempe Privativa, quia substantia dum generatur fit ex privatione sui, ut homo ex non homine, id est ex materia in qua est privatio animae rationalis. Contradictoria; ut inter hominem et non hominem. Relativa ; ut inter Petrum et Joannem, quatenus sunt ejusdem speciei. Sola oppositio Contraria ei repugnat, propter perfectionem suae naturae ; quia cum substantia tam perfectae naturae sit, ut ei debeatur subsistentia per se, repugnat ei quod sit forma inhaerens subjecto; et ideo, quod cum alia forma se expellat ab illo, ut in definitione contrariorum dicitur. Nec in tota latitudine sui praedicamenti, potest talis imperfectio reperiri. »

Ruvio, *In univ. Arist. dial.*, cap. 5 de subst. q. 5, art. 52-53.

SUPPOSITUM

Suppôt. Suppositum. III, 354, 13.

437. « Maxime stricta acceptione subsistere sumitur pro esse per se complete et independenter ab alio in quo subsistat, quo modo sola supposita dicuntur proprie subsistere. Ex quibus intelligere est subsistentiam proprie sumptam esse modum realem quo natura constituitur suppositum. Est autem suppositum proprie substantia singularis completa et incommunicabilis. »

E. a Sto Paulo, *Sum. phil.*, IV, 42.

SURFACE

Superficies quae est terminus corporis. III, 226, 26-27. III, 387, 15-18. VII, 249, 16-17.

438. « Corpus non est in loco ratione superficiei ut superficies solum est, sed ut totius ultimus terminus est. Ob id totum corpus in loco est, et locus tangens totum corpus locatum dicitur tangere. »

Toletus, *Physic.*, lib. IV, cap. 5, text. 49, qu. 3.

Voir art. Lieu.

Surface que les philosophes et mathématiciens distinguent du corps. VII, 433, 11-434, 6.

439. « Tertia sententia est communis et vera : quod linea, superficies et corpus sint verae species quantitatis continuae, atque distinctae...

Ex tota hac doctrina intelligitur quonam modo distinguantur linea, superficies et corpus. Non quidem ut nonnulli opinantur per negationem alicujus dimensionis, ut linea a superficie per negationem latitudinis; et superficies a corpore per negationem profunditatis. Sed distinguuntur per positivam extensionem secundum dimensionem propriam ; ita ut linea distinguatur a superficie per positivam extensionem partium secundum longitudinem ; et superficies a corpore per positivam extensionem latitudinis ; et corpus ab utraque per positivam extensionem secundum dimensionem profunditatis ».

Ruvio, *In univ. Arist. dial.*, cap. 6 de quant. qu. 2.

SYLLOGISME

Syllogisme. VI, 17, 17. VII, 140, 24. VII, 149, 22. VII, 525, passim. VII, 544, 3-6. X, 70, passim.

Prémisses et conclusions. I, 476, 18-19. III, 266, 12-14. VII, 13, 29. VII, 149, 22 et 23. VII, 522, 13-21. VII, 524, 16. VIII, 9, 28-29.

Majeure. II, 82, 7. VII, 140, 25. VII, 149, 24 et 28. VII, 150, 15. VII, 151, 17-18, et 21. VII, 522, 23. VII, 524, 15-16.

Mineure. II, 628, 16. VII, 150, 8. VII, 151, 19 et 25.

[Le sens de ces termes nous a semblé trop connu pour qu'il y eût quelque utilité à reproduire les textes scolastiques qui les commentent.]

Conclure le vrai du faux. I, 522, 23-24. III, 318, 2-7. III, 339, 22-340, 2.

440. « Hic tradem us regulas quae veras easque praecipuas legitimae consequentiae proprietates continent. Prima est, ex vero nonnisi verum, verum autem tum ex vero, tum ex falso colligitur. Prior pars hujus regulae ex eo patet quod veritas consequentis colligi solet ex veritate antecedentis, quod non posset fieri si ex vero antecedente falsum consequens legitime concludi posset. Posterior vero pars his exemplis satis declaratur :

Quicquid sentit est animal,
Sed homo sentit,
Ergo homo est animal.
Deinde : Omnis equus est rationalis,
Sed homo est equus,
Ergo homo est rationalis.

In utroque enim verum colligitur ; sed in priori ex vero antecedente, et in posteriori ex falso.

Secunda ex falso et falsum et verum, falsum autem non nisi ex falso concluditur. Prior pars declaratur his exemplis :

Omnis equus est lapis,
Sed homo est equus,
Ergo homo est lapis.
Deinde : Omnis equus est animal,
Sed homo est equus,
Ergo homo est animal.

Nam in utroque syllogismo falsum est antecedens, sed in posteriori verum consequens, in priori vero falsum ; posterior pars ex priori parte primae regulae patet, nempe, ex vero non nisi verum colligi posse, ex quo sequitur falsum nunquam ex vero, sed tantum ex falso concludi posse. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, I, 204-205.

Matière et forme du syllogisme. VII, 544, 6-8.

441. « Ut in propositione, ita et in ratiocinatione, tum materia cum forma considerari potest, et quidem materiae rationem habet imprimis res ipsa de

qua disseritur in Syllogismo ; deinde tres illi praecipui termini qui in omni legitima ratiocinatione reperiuntur, major nempe, minor et medius ; denique propositiones ex quibus per se primo et proxime constat omnis syllogismus, de quibus in praecedenti tractatu satis dictum est. Formae vero rationem habet illatio seu formalis consecutio propositionis conclusae ex praemissis. Et quoniam ut legitima sit ejusmodi illatio seu consecutio, servari debet certa quaedam in argumentatione tum figura, cum modus, idcirco non immerito forma syllogistica in figura et modo posita esse dicitur. »

E. A S[to] PAULO, *Sum. phil.*, I, 207-208.

SYMPATHIE

Voir art. Imagination.

SYNCATÉGORÉMATICE

II, 207, 24-25.Voir art. Infini.

TEMPÉRAMENT

Tempérament. Juste tempérament du corps. Cerveau mal tempéré. IV, 327, 28. IV, 409, 21-22.V, 219, 12-14.VI, 62, 15-16. X, 500, 13, XI, 147, 16.

Tempérament inné et acquis. III, 65, 18-19.

442. « Crasis Graece, Latine temperamentum, ex ipsa mixtione nascitur, estque concentus seu harmonia, seu naturae cujusque mixti apta primarum qualitatum dispositio, vel potius sunt ipsae primae qualitates certa quadam ratione in mixto temperatae. Neque enim existimandum est temperamentum esse quintam qualitatem a quatuor primis diversam. Neque etiam proprie est ipsa quatuor primarum qualitatum proportio, seu mutua earum inter se habitudo, sed ipsaemet quatuor primae qualitates quae illam inter se proportionem habent.

Temperamentum in genere duplex constituitur ; aliud temperatum, in quo nulla qualitas notabiliter excedit ; aliud vero intemperatum, in quo una vel saltem duae notabiliter excedunt reliquis inter se contemperatis. Rursus temperamentum temperatum subdividitur in id quod exquisite atque, ut dicitur, ad pondus, et id quod non adeo exacte, sed ut dicitur, ad justitiam temperatur. Itaque appellatur temperamentum ad pondus, illud in quo nulla plane qualitas exsuperat, sed summa inest omnium aequalitas. Temperamentum vero ad justitiam dicitur quod ad naturam ejus cui competit maxime accommodatum est, ita ut nulla qualitas notabiliter excedat caeteras. Illud unicum est, hoc vero multiplex. Temperamentum intemperatum est duplex, nempe simplex vel compositum ; illud est in quo una tantum excedit alteram sibi oppositam reliquis duabus contemperatis ; sic temperamentum calidum dicitur in quo calor frigori dominatur, humore et siccitate temperatis ; hoc vero est, in quo duae qualitates excedunt aliis duabus remissis ; sic temperamentum calidum et humidum dicitur in quo calor et humiditas frigori et siccitati praedominantur.

Potest etiam temperamentum ratione principii a quo proficiscitur, bifa-

riam dividi, nempe in temperamentum innatum et influxum. Illud est quod ab internis naturae principiis, hoc vero quod ab externis causis provenit. Sic enim caro innata temperie est calida et humida, influxa vero potest esse frigida, ut hyeme accidit.

Caeterum, circa temperamentum ad pondus et justitiam, quaeritur an dentur ejusmodi temperamenta. Et quidem quod ad prius spectat, nihil videtur repugnare quin admittendum sit, licet rarissime contingat, et adhuc brevi duret. Sic scribit Galenus I de Temperamentis, cutem interiorem manus hominis in aetate potissimum florente omnium qualitatum mediocritate constare. Quod vero spectat ad posterius temperamentum, non est dubium quin illud nonnunquam reperiatur in rerum natura, ita ut corpora mixta non raro temperata sint ad justitiam, licet non diu perseverent in tali statu ob extrinseca incommoda ; sic verosimile est qualitates in corpore humano ad aequalitatem justitiae esse temperatas, licet difficillimum sit eam temperiem perpetuo conservari ob continuas et perpetuas alterationes ipsius corporis quae tum ab intrinseco, videlicet a calore naturali, humore item nativo, et alimento assumpto, tum ab extrinseco, verbi gratia, ab influxu corporum coelestium, aut ab aeris diversa temperie proficiscuntur. »

E. A S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 210-212.

TEMPS

Dicimus tempus esse numerum motus. V, 193, 9-21. V, 223, 16-19. VIII, 13, 2-3. VIII, 26, 13-15. VIII, 26, 31-27, 14.

Utrum duratio motus sit alterius naturae quam duratio rerum non motarum ? V, 193, 10-12. V, 223, 14-19.

443. « Caeterum omnes hae definitiones parum appositae sunt, vel quia nimis obscurae, vel quia rem ipsam non attingunt. Optimaque habetur ea quam Aristoteles superius tradidit, videlicet : tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Ut autem ea clarior illustriorque evadat singulas ipsius partes enucleatius exponemus.

Prima est, numerus. Adverte igitur numerum... dividi a Peripateticis... in numerum a rebus abstractum, ut in binarium et ternarium, et in numerum rebus concretum, ut in binarium lapidum, ternarium leonum. Item numerum concretum rebus duplicem haberi ; unum, qui ex partibus reipsa discretis coalescit, cujusmodi est binarius duorum hominum ; alterum qui constat ex unitatibus non re, sed cogitatione disjunctis, ut si quis continuum aliquod in duo dimidia intellectu partiatur et ex iis binarium conficiat. His positis, cum Aristoteles tempus numerum vocat, numerum sumit pro eo qui rebus est concretus, id est pro numero partium motus, seu pro partibus motus numeratis, itemque pro numero qui conficitur ex unitatibus non re sed mente ab se divisis ; cum dicat tempus metiri partes motus quae reipsa continuae sunt sibique cohaerentes, sed tamen ut divisae ac separatae concipiuntur.

Altera particula est, motus. Pro cujus explicatione haud ignorandum est... bifariam tempus usurpari ; uno modo prout est numerus seu mensura motus summe aequabilis ac primi, qualis est conversio supremae spherae ; altero quatenus est mensura cujusque motus et in qualibet re actu motum subeunte

insidet. Juxta priorem illam notionem tempus unum tantum est, sicuti et unum primum mobile [Sur le premier mobile, cf. art. Mouvement.]; juxta posteriorem tot sunt tempora quot motus; juxta priorem, tempus est mensura propria et interna motus primi mobilis, simulque communis et externa aliorum omnium motuum; juxta posteriorem tempus per se est mensura duntaxat motus cui inest. Secundum priorem sumitur tempus Apo. 10 cum Angelus jurejurando asserit non futurum tempus amplius, quia nimirum, ut D. Thomas eo loco interpretatur, post diem universalis judicii non erit amplius tempus primi mobilis, cessante ejus et aliorum corporum coelestium conversione; secundum posteriorem loquitur D. August. 12 de Civit. Dei, cap. 11, ubi concludit si ante coelum et terram fuerunt Angelici motus, fuisse etiam tempus...

Igitur Aristoteles tempus priori duntaxat modo sumptum definiit quod illud praestantissimum sit et in tota universitate naturae maxime notum. Commonefacit autem D. Thomas, 1 p. q. 66, art. 44, si alius orbis coelestis a Deo fieret, qui caeteros suo complexu cohiberet, suoque motu circumvolveret, futurum ut in ejus conversione ponendum esset illud temporis individuum, quod Aristotelica definitione explicatum est; id enim tunc omnium prima mensura foret.

Adverte etiam, praeter hoc tempus singulare, dari aliud, unum quoque in essendo et universale in mensurando, nempe tempus imaginarium, quod illo est antiquius, aequabilius et universalius. Antiquius, quia tempus primi mobilis coepit cum ejus motu, tempus vero imaginarium initio caret. Aequabilius, quia reliqua tempora, si spectentur praecise comparatione motuum quibus adaequantur, alia celerius, alia tardius fluunt, sicut et ipsi motus, paremque extensionem cum illis sortiuntur, ut progressu etiam dicemus; at tempus imaginarium aequa semper labitur velocitate, quia a nullo motu pendet. Universalius, quia non alia tantum quae sub temporis mensuram cadunt metitur, sed ipsius etiam motus primi mobilis et ejus durationis regula est. Verumtamen in eo longe deteriorem conditionem sortitur, quod nequaquam sit aliquid positivum et reale, sed imaginarium; non quasi in sola imaginatione tanquam figmentum consistat, sed quia ut in spatio imaginario (de quo alibi) dimensiones quasdam veris dimensionibus respondentes concipimus [Cf. art. Espace.] ita in hujusmodi tempore apprehendimus successionem quamdam velut instantibus copulatam, quae motus omnes et quietes ac tempora ipsa metitur.

Sequitur tertia definitionis particula, secundum prius et posterius. Pro qua item observandum est, quamlibet Physicam lationem dupliciter secari posse; vel ratione subjecti in quo inest et cujus extensione protenditur, sicuti candor caeteraque accidentia quae in corporibus haerent, vel secundum propriam ac peculiarem ipsius motus continuitatem. Juxta priorem modum omnes partes motus simul existunt nec in eis ulla datur successio aut prius et posterius, sicuti nec in subjecti partibus. Juxta posteriorem, quemadmodum interim dum mobile cietur, alias partes spatii prius, alias posterius decurrit (idem suo modo intellige de caeteris motibus comparatione partium formarum ad quas tendunt) ita alias sui fluxus partes prius obtinet, alias posterius. Has vero quia tempus mensurat, idcirco definitur numerus motus secundum prius et posterius. Quod idem valet ac si dicamus: tempus est partes motus numeratae prout durant, quarum aliae labuntur prius, aliae posterius.

Porro docuit tum Aristoteles hoc in libro cap. 14, text. 131, tum D. August. 11 confess. cap. 28 tempus esse opus animae, seu pendere ab anima; quia ipsum considerarunt non absolute sed prout in primo mobili ab anima limitatur et praescribitur ad metiendos motus sublunaris mundi. Quo pacto anima sumit diversas partes ejusdem temporis quae sunt mensurae durationum; verbi gratia, eam partem temporis quae consequitur unam solis a puncto Orientis ad idem punctum circuitionem, eamque appellat diem, et eamdem in viginti quatuor partes distribuit, quarum unamquamque horam vocat. Quo liquet tempus definitum ab Aristotele non esse ens reale, nec per se contineri in quantitatis categoria, sed esse ens rationis cum illa sectio et limitatio, sola mentis actione fiat; licet alioqui tempus absolute spectatum (quicquid senserit Aphrodisaeus, Galenus et alii his multo antiquiores, quorum meminit M. Albertus in summa de quatuor coaequaevis, qu. 30, art. 10) ens reale sit; cum motus sublata omni apprehensione intellectus, in suo esse persistat, atque adeo realem propriamque sibi durationem vendicet, quae non est alia quam tempus. Quare Parisienses, art. 199 errorem censuerunt affirmare tempus nihil esse in re sed in sola mentis notione, tempus videlicet quod est duratio simpliciter sumpta. Ita patet quo pacto definitio temporis intelligenda sit. »

Conimb., *Physic.*, 4, 14, 1, 2.

444. *Quonam modo tempus ab existentia continuitatis motus differat?*

« Superiori articulo statuimus discrimen inter motum et tempus; proximum est ut quonam modo tempus ad existentiam continuitatis motus sese habeat, scrutemur. Sunt qui inter haec nihil omnino discriminis esse putent, idemque de aliarum rerum duratione et existentia absolute decernant. In his sunt Scotus in 2, d. 2, q. 2, et in quodlib. q. 6.... Quibus ea potissimum favent argumenta, quod nihil aliud est rem durare quam existere; nec aliud est rem quampiam esse brevis aut prolixae durationis quam esse brevis aut prolixae essentiae. Item quia si existentia et duratio essent distinctae ex natura rei, eo pacto distinguerentur inter se creatio et conservatio, cujus oppositum in 8 hujusce operis libro ostendemus. Assumptum probatur, quia creatio tendit in rem sub esse existentiae, conservatio vero fertur in eamdem quatenus jam durat.

. . . .

Nobis tamen verisimilior videtur sententia Richardi in 2, d. 2, q. 1, art. 1 circa primum principale ... et aliorum putantium durationem differre ab existentia, non quidem realiter (alioqui possent ambo, divina saltem virtute ab se mutuo disjuncta conservari) sed tamen ex natura rei; atque adeo tempus, de quo in hac disceptatione privatim quaerimus, ex natura rei distingui ab existentia continuitatis motus. Primum quia ratio existentiae in eo tantum consistit, ut res sit extra suas causas, duratio vero significat protensionem, seu moram rei in suo esse, cum nimirum res ultra instans durando protenditur; vel saltem importat mensuram supervenientem existentiae, quod in omnem rem convenit, sive per unum duntaxat momentum duret, sive diutius perseveret. »

Conimb., *Phys.*, 4, 14, 3, 2.

Le temps peut être divisé en d'innombrables parties dont les

unes ne dépendent nullement des autres. V, 53, 19-23. VII, 48, 28-49, 2. VII, 109, 9-10. VII, 110, 14-15. VII, 165, 4-5. VII, 369, 26-370, 5. VIII, 13, 1-4.

445. « Intelligendum quod, sicut dictum est, esse successivorum constitit in hoc quod existant secundum aliquid indivisibile sui : quod manifestari potest, quia quaelibet pars cujuslibet successivi divisibilis est in diversas partes. Si ergo aliquod successivum existeret, non solum secundum aliquid indivisibile sui, sed secundum aliquam sui partem ; sequitur quod multae partes alicujus successivi simul essent : quod est contra rationem successivorum. Specialius autem possumus hoc probare de tempore : quia quaelibet pars temporis est tempus. Si ergo aliqua pars temporis existeret, sequitur quod tempus secundum se existeret ; quod est falsum. Existit ergo tempus secundum aliquid sui indivisibile, illud autem est nunc. Hoc supposito, dicendum est quod unum et idem nunc est in toto tempore secundum substantiam, differens secundum esse et rationem. Cujus ratio est, quia ipsi nunc quod est in tempore, aut succedit aliud nunc, aut aliqua pars temporis : non aliud nunc, quia unum nunc non potest continuari alii nunc ; non aliqua pars temporis, quia nulla pars temporis secundum se existere potest, ut probatum est. Ergo impossibile est quod unum nunc succedat alii nunc in tempore. »

Saint Thomas, *De tempore*, 1.

446. « Ad difficultatem autem tactam [scil : quia partes temporis praeteritae jam non sunt, et quae sunt futurae nondum sunt : ergo partes temporis nunquam sunt.] responsio communis motui et tempori esse solet, res successivas nunquam existere actu nisi ratione unius momenti, idque satis esse, ut partes earum dicantur existere, et esse praesentes, quia ad unum instans praesens copulantur, vel praeteritae, quia ratione alicujus praeteriti instantis aliquando praesentes fuerunt, vel futurae propter proportionalem rationem. Sic.... Divus Augustinus 11. Confess. capite 15. *Si quid intelligitur temporis quod in nullas jam, vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod praesens dicatur, quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur, nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum : praesens autem nullum habet spatium.* »

Suarez, *Met. disp.*, 50, 9, 20.

Duratio Dei dici potest tota simul. V, 193, 13-21.

447. « Nunc ergo considerandum est quid sit aeternitas. Ad quod sciendum, considerandum est quod aeternitas dicit interminabilitatem quamdam : dicitur enim aeternum quasi extra terminos existens. Sicut autem dicit Philosophus, 8 Physic., in omni motu est aliqua generatio et aliqua corruptio in quantum mobile desinit esse in termino a quo, et incipit esse in termino ad quem. Et hoc patet quod omnis mutabilitas repugnat aeternitati. Includit ergo aeternitas non solum interminabilitatem essendi, sed etiam immobilitatem. Ex motu autem causatur prius et posterius in tempore. Et ideo, cum motus repugnet aeternitati, ex consequenti repugnat ei habere prius et posterius. Propter quod Boetius definit aeternitatem dicens : « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta successio. »

Saint Thomas, *De tempore*, 4.

TERRE

La Terre, centre du monde. II, 573, 2-3.

448. « Terra in medio universi constituta est. Haec [Scil. assertio.] probatur ab Aristotele secundo hujus operis, capite ultimo, textu 100, ad hunc fere modum : omnia corpora gravia, undecumque libere demissa, efficiunt in terra similes et aequales angulos, nec feruntur ad aequiparantiam secundum lineas parallelas, ut videre est in perpendiculis, quae ita deorsum vergunt, ut si duo in totam terrae profunditatem naturae suae relicta dimitterentur, ambo tandem in centro concurrere deberent. Igitur tota terra, quae suis jam conglobata nubibus quiescit, non nisi in centro mundi quiescit, atque adeo in eo sita est.

Secundo idem suadet Averroes eodem libro, quia si terra non obtineret medium universi non fierent eclypses lunares, cum Sol et Luna per diametrum opponuntur : possent enim ambo in punctis zodiaci sibi adversis existere, absque eo quod terra interciperetur in illo mundi diametro, sicque non impediretur trajectio luminis a Sole ad Lunam, ideoque non esset eclypsis.

Tertio idem confirmatur ex ordine partium universi. Namque apta ejus dispositio postulat ut elementum quod despicacius ac deterioris notae est, in infimo loco jaceat ; talis autem est terra, ut ejus quasi bruta moles, ruditas, obscuritas et crassities testantur. Igitur terra est in infimo loco, atqui locus infimus est qui maximo a coelo distat ; ita vero sese habet mundi centrum ; igitur in centro mundi constituta est. »

Conimb., *Ce coelo*, 2, 14, 3, 1.

« ... ainsi qu'en la découverte des Antipodes on a plutôt cru au rapport de quelques matelots qui ont fait le tour de la terre qu'à des milliers de Philosophes qui n'ont pas cru qu'elle fût ronde. » I, 288, 17. IX, 210, 23-27.

449. « Verum non est cur ob haec a proposita sententia de rotunda coeli figura discedamus, quam omnino certam esse non rationibus solum convincitur, sed experimento etiam compertum est ab iis, qui terrae devexitatem transgressi videre utrumque hemisphaerium, et antipodas adversa nobis vestigia prementes, de quibus cecinit Manilius in Astronom.

Nec minor est illis mundus, nec lumine pejor
Nec numerosa minus nascuntur sydera in orbe.

Conimb., *De coelo*, 2, 4, 1, 2.

Mouvement de la terre. Terram esse immobilem. I, 271, 5-6. I, 281, 18. I, 285, 13. I, 287, 23. I, 288, 4. I, 298, 25-26. I, 304, 9-10. I, 305, 8-10. II, 197, 12-13. II, 199, 12-13. II, 565, 6-17. II, 566, 3-11. II. 593, 17. III, 258, 14. III, 294, 4. VIII, 36, 14-18. XI, 30, 1-15.

450. « ... opinio Aristotelis... statuit causam immobilitatis terrae esse nativam ejus gravitatem. Haec enim, cum maxima sit, efficit ut terra locum maxime a coelo remotum, hoc est medium mundi appetat et suopte impetu...

eo feratur, ibique fixa conquiescat, nec aliorsum, nisi per vim, educi possit, siquidem opporteret illam quocumque e centro vergeret, contra naturam ascendere. »

CONIMB., *De coelo*, 2, 14, 5, 2.

Terram ad coelum comparatam instar puncti esse. IV, 334, 1-2. V, 56, 20-22. VIII, 97, 24-98, 3.

451. *An terra comparatione coeli instar puncti habeat ?*

« Pro ea parte quae negat, ita licebit argumentari. Punctum est individuum et vacans partibus ; terra est dividua et tot regionum spatiis longe lateque diffusa. Igitur terra nullo modo potest habere instar puncti.

Secundo. Id quod est insectile nullam habet proportionem ad id quod constat partibus ; sed terra habet proportionem ad coelum, ergo illius comparatione non est quid insectile, proindeque nec rationem puncti obtinet. Probatur minor, quia id quod aliquoties repetitum aliquid absolvit, habet ad illud proportionem ; at terrae quantitas aliquoties repetita absolvit et adaequat coelestium corporum magnitudinem, quia cum haec finita sit, ut ablatione finiti absolvi, ita repetitione finiti exaequari potest.

. . . .

Advertendum posse nos loqui de terra comparatione coeli, vel absolute vel quoad nostrum aspectum. Quo posito sit prima conclusio. Terra comparata ad coelum absolute non est quasi punctum. Hanc satis demonstrant 1 et 2 superioris articuli argumentum.

Secunda conclusio sit. Terra comparata ad complexum firmamenti proindeque aliorum orbium superiorum [C'est-à-dire le crystallin et l'Empyrée.] quoad nostrum aspectum est instar puncti, hoc est, habet insensibilem magnitudinem. Haec conclusio traditur ab Aristotele lib. 1 Meteor. c. 14, estque omnium Mathematicorum formata consensu. Probatur autem a Ptolemaeo... in hunc fere modum : terrae climata quantumlibet inter se distent, nullum tamen eorum ab alio sensibiliter disjunctum est si comparatio fiat ad punctum firmamenti ; ergo terra respectu firmamenti non obtinet sensibilem quantitatem, sed est ut quid indivisibile, atque adeo quasi punctum. Antecedens probatur, quia in qualibet orbis terrae parte, eodem tempore a diversis Astronomis eadem magnitudo et distantia ejusdem stellae deprehenditur. Quod certe non accideret si locorum intercapedo aliquid momenti afferet comparatione firmamenti.

Secundo. Unaquaeque stella firmamenti [C'est-à-dire chaque étoile fixe. Voir sur ce point art. Fixe. Note.] etiam minima quae visu notari potest est major quam tota terra, ut Alphraganus differentia 4 ac caeteri fere Astrologi asserunt... at quaelibet quasi punctus micat in firmamento ; ergo et terra ad ipsum collata veluti punctus censebitur...

Non asseruimus... terram esse instar puncti respectu coeli absolute, sed respectu firmamenti aliorumque orbium superiorum ; quia si cum inferioribus comparatio fiat non eodem pacto se habet terra ad omnes. In primis etiam respectu orbis Lunae notabilem obtinet quantitatem... Quod spectat ad reliquos orbes contentos sub firmamento, docent Mathematici terram eorum comparatione triplicem modum subire. Nimirum respectu sphaerae Jovis et Saturni esse quasi punctum habereque insensibilem quantitatem... At respectu sphaerae Martis et Solis aliquam prae se ferre magnitudinem,

TERRE

La Terre, centre du monde. II, 573, 2-3.

448. « Terra in medio universi constituta est. Haec [Scil. assertio.] probatur ab Aristotele secundo hujus operis, capite ultimo, textu 100, ad hunc fere modum : omnia corpora gravia, undecumque libere demissa, efficiunt in terra similes et aequales angulos, nec feruntur ad aequiparantiam secundum lineas parallelas, ut videre est in perpendiculis, quae ita deorsum vergunt, ut si duo in totam terrae profunditatem naturae suae relicta dimitterentur, ambo tandem in centro concurrere deberent. Igitur tota terra, quae suis jam conglobata nubibus quiescit, non nisi in centro mundi quiescit, atque adeo in eo sita est.

Secundo idem suadet Averroes eodem libro, quia si terra non obtineret medium universi non fierent eclypses lunares, cum Sol et Luna per diametrum opponuntur : possent enim ambo in punctis zodiaci sibi adversis existere, absque eo quod terra interciperetur in illo mundi diametro, sicque non impediretur trajectio luminis a Sole ad Lunam, ideoque non esset eclypsis.

Tertio idem confirmatur ex ordine partium universi. Namque apta ejus dispositio postulat ut elementum quod despicacius ac deterioris notae est, in infimo loco jaceat ; talis autem est terra, ut ejus quasi bruta moles, ruditas, obscuritas et crassities testantur. Igitur terra est in infimo loco, atqui locus infimus est qui maxime a coelo distat ; ita vero sese habet mundi centrum ; igitur in centro mundi constituta est. »

Conimb., *Ce coelo*, 2, 14, 3, 1.

« ... ainsi qu'en la découverte des Antipodes on a plutôt cru au rapport de quelques matelots qui ont fait le tour de la terre qu'à des milliers de Philosophes qui n'ont pas cru qu'elle fût ronde. » I, 288, 17. IX, 210, 23-27.

449. « Verum non est cur ob haec a proposita sententia de rotunda coeli figura discedamus, quam omnino certam esse non rationibus solum convincitur, sed experimento etiam compertum est ab iis, qui terrae devexitatem transgressi videre utrumque hemisphaerium, et antipodas adversa nobis vestigia prementes, de quibus cecinit Manilius in Astronom.

Nec minor est illis mundus, nec lumine pejor
Nec numerosa minus nascuntur sydera in orbe.

Conimb., *De coelo*, 2, 4, 1, 2.

Mouvement de la terre. Terram esse immobilem. I, 271, 5-6. I, 281, 18. I, 285, 13. I, 287, 23. I, 288, 4. I, 298, 25-26. I, 304, 9-10. I, 305, 8-10. II, 197, 12-13. II, 199, 12-13. II, 565, 6-17. II, 566, 3-11. II. 593, 17. III, 258, 14. III, 294, 4. VIII, 36, 14-18. XI, 30, 1-15.

450. « ... opinio Aristotelis... statuit causam immobilitatis terrae esse nativam ejus gravitatem. Haec enim, cum maxima sit, efficit ut terra locum maxime a coelo remotum, hoc est medium mundi appetat et suopte impetu...

co feratur, ibique fixa conquiescat, nec aliorsum, nisi per vim, educi possit, siquidem opporteret illam quocumque e centro vergeret, contra naturam ascendere. »

CONIMB., *De coelo*, 2, 14, 5, 2.

Terram ad coelum comparatam instar puncti esse. IV, 334, 1-2. V, 56, 20-22. VIII, 97, 24-98, 3.

451. *An terra comparatione coeli instar puncti habeat?*

« Pro ea parte quae negat, ita licebit argumentari. Punctum est individuum et vacans partibus ; terra est dividua et tot regionum spatiis longe lateque diffusa. Igitur terra nullo modo potest habere instar puncti.

Secundo. Id quod est insectile nullam habet proportionem ad id quod constat partibus ; sed terra habet proportionem ad coelum, ergo illius comparatione non est quid insectile, proindeque nec rationem puncti obtinet. Probatur minor, quia id quod aliquoties repetitum aliquid absolvit, habet ad illud proportionem ; at terrae quantitas aliquoties repetita absolvit et adaequat coelestium corporum magnitudinem, quia cum haec finita sit, ut ablatione finiti absolvi, ita repetitione finiti exaequari potest.

. . . .

Advertendum posse nos loqui de terra comparatione coeli, vel absolute vel quoad nostrum aspectum. Quo posito sit prima conclusio. Terra comparata ad coelum absolute non est quasi punctum. Hanc satis demonstrant 1 et 2 superioris articuli argumentum.

Secunda conclusio sit. Terra comparata ad complexum firmamenti proindeque aliorum orbium superiorum [C'est-à-dire le crystallin et l'Empyrée.] quoad nostrum aspectum est instar puncti, hoc est, habet insensibilem magnitudinem. Haec conclusio traditur ab Aristotele lib. 1 Meteor. c. 14, estque omnium Mathematicorum formata consensu. Probatur autem a Ptolemaeo... in hunc fere modum : terrae climata quantumlibet inter se distent, nullum tamen eorum ab alio sensibiliter disjunctum est si comparatio fiat ad punctum firmamenti ; ergo terra respectu firmamenti non obtinet sensibilem quantitatem, sed est ut quid indivisibile, atque adeo quasi punctum. Antecedens probatur, quia in qualibet orbis terrae parte, eodem tempore a diversis Astronomis eadem magnitudo et distantia ejusdem stellae deprehenditur. Quod certe non accideret si locorum intercapedo aliquid momenti afferet comparatione firmamenti.

Secundo. Unaquaeque stella firmamenti [C'est-à-dire chaque étoile fixe. Voir sur ce point art. Fixe. Note.] etiam minima quae visu notari potest est major quam tota terra, ut Alphraganus differentia 4 ac caeteri fere Astrologi asserunt... at quaelibet quasi punctus micat in firmamento ; ergo et terra ad ipsum collata veluti punctus censebitur...

Non asseruimus... terram esse instar puncti respectu coeli absolute, sed respectu firmamenti aliorumque orbium superiorum ; quia si cum inferioribus comparatio fiat non eodem pacto se habet terra ad omnes. In primis etiam respectu orbis Lunae notabilem obtinet quantitatem... Quod spectat ad reliquos orbes contentos sub firmamento, docent Mathematici terram eorum comparatione triplicem modum subire. Nimirum respectu sphaerae Jovis et Saturni esse quasi punctum habereque insensibilem quantitatem... At respectu sphaerae Martis et Solis aliquam prae se ferre magnitudinem,

sed adeo parvam ut vix alicujus momenti videatur. Postremo si cum orbe Veneris, Mercurii et Lunae comparatio sit habere jam terram notabilem magnitudinem, praesertim respectu orbis lunaris.

CONIMB., *De Coelo*, 2, 14, 2, 1 et 2.

TRANSCENDENTALEMENT

I, 597, 2.V. tex. 520.

TRANSSUBSTANTIATION

Transsubstantiation. I, 564, 22-25. III, 295, 28-296, 2. III, 340, 18. III, 359, 12-24. III, 543, 4-5. III, 545, 9-20. III, 591, 1-12. III, 599, 14-22. IV, 119, 22-120, 6. IV, 162, 1-170, 13. IV, 346, 15-348, 3. IV, 372, 10-373, 4. IV, 374, 1-375, 22.V, 194, 4-10.VII, 248, 11-256, 8.

Décisions des conciles. Le concile de Trente a dit que Jésus-Christ est dans ce Sacrement « ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus ». III, 340, 20. III, 349, 6-12. IV, 119, 25-27. IV, 165, 7-8. IV, 348, 3-6.VII, 252, 7-10.

452. *De reali praesentia Domini nostri Jesu Christi in sanctissimo Eucharistiae Sacramento.*

« Principio docet sancta Synodus, et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sancto Eucharistiae Sacramento, post panis et vini consecrationem, Dominum nostrum Jesum Christum, verum Deum atque hominem, vere, realiter, ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri. Nec enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat, juxta modum existendi naturalem ; et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus, et constantissime credere debemus : ita enim majores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc Sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile Sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse ; cum post panis vinique benedictionem, se suum ipsius corpus illis praebere, ac suum sanguinem, disertis ac perspicuis verbis testatus est : quae verba a sanctis Evangeliis commemorata, et a divo Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt ; indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum Ecclesiae sensum detorqueri : quae tamquam columna et firmamentum veritatis, haec ab impiis hominibus excogitata commentata, velut satanica, detestata est, grato semper et memore animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens. »

Concil. Tridentini, sess. 13, c. 1.

453. *De sacrosanctae Eucharistiae Sacramento.*

Canon I. — Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae Sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum ; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute ; anathema sit.

Canon II. — Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi : negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem manentibus dumtaxat speciebus panis et vini ; quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissime Transsubstantiationem appellat ; anathema sit.

Canon III. — Si quis negaverit, in venerabili Sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri ; anathema sit.

Canon IV. — Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili Eucharistiae Sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum corpus Domini ; anathema sit.

Ibid., sess. 13, can. 1-4.

454. *Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi.*

« Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat. Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi : tum quia sequeretur quod in coelo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum ; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, quum unus motus localis nonnisi ad unum terminum finiatur ; tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi et substantia vini in substantiam sanguinis ejus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento exsistere quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipire non possit nisi per motum localem ; quod est impossible, ut ostensum est.

Praeterea, Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit : *Hic est corpus meum,* quam : *Hoc est corpus meum* ; quum per *hic* demonstretur substantia quae videtur,

quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata jam in nihilum rediisset ex frequentatione hujusmodi mysterii. Nec est decens ut, in sacramento salutis, divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolvi, quum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur ; in quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, quum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est quod praedicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam, in qualibet conversione naturali, manet subjectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut quum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut quum aer in ignem ; unde conversiones formales nominantur. Sed, in conversione praedicta, subjectum transit in subjectum et accidentia manent ; unde haec conversio subtantialis nominatur. Et quidem qualiter haec accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo subjectum in subjectum vertatur ; quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit, per quam subjecta individuantur ; unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subjecta est virtuti divinae, quum per ipsam producatur in esse ; unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexsistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cujus operatio se extendit tantum ad immutationem formae, exsistentia subjecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aer in hunc ignem generatum, ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, haec materia convertitur in illam et per consequens hoc individuum in illud ; individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod, in conversione praedicta panis in corpus Christi, non est aliquod subjectum commune permanens post conversionem, quum transmutatio fiat secundum primum subjectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur : *Hoc est corpus meum* ; quae quidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et, quia substantia panis non manet nec aliqua prior materia, ut ostensum est, necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Hujusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam post conversionem praedictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva ; deinde qualitates in substantia recipiuntur, quantitate mediante, sicut color, mediante superficie, unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur ; ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarumdam, ut sunt pater et filius et dominus et servus et alia hujusmodi ; quaedam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium et similia. Sic

igitur accidentia panis post conversionem praedictam remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et in ipsa qualitates fundentur sicut in subjecto, et per consequens actiones, passiones et relationes. Accidit igitur, in hac conversione, contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur ; hic autem e converso accidens manet et substantia transit. Hujusmodi enim conversio non potest proprie dici motus, sicut a naturali consideratur, ut subjectum requirit : sed est quaedam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut dictum est (l. II, c. 19).

Haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta. Est autem et praeter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis ; nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum. Sed, quum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis, in corpus Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliae rationes assignari, et quantum ad fidei rationem, quae de invisibilibus est, et quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto majus est quanto invisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato, propter commodiorem et honestiorem usum sacramenti. Esset enim horrori sumentibus et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde, sub specie panis et vini, quibus homines communius utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur ad manducandum et sanguis potandus. »

455. *Solutio eorum quae objiciebantur ex parte loci.*

« His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conversionem substantiae panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur ; sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis, quum dicitur : *Hoc est corpus meum* ; et similiter sub specie vini est sanguis Christi, quum dicitur : *Hic est calix sanguinis mei*, etc. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter conjuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi neque in ejus animam ; sed tamen sub specie panis est anima Christi et ejus divinitas, propter unionem utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori ejus

unita ; et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis ; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia ; sub specie autem vini, e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi ; dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, quum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco exsistit, sed, mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata ; non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque ; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur. »

456. *Solutio eorum quae objiciebantur ex parte accidentium.*

« Sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret. Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est ; similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sint sine subjecto, tamen per modum praedictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et ipsa aliis accidentibus praebeat sustentamentum. Nec est impossibile quod accidens, virtute divina, subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione naturae ; quod accidit propter infinitatem virtutis ejus et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi ; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo, in hoc sacramento, accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat : quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur ; quod ideo est quia positio, quae est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur ; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem ; nam quae sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum ; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi

secundum quod sunt in diversis subjectis ; possunt autem apprehendi multae lineae, etiamsi secundum se considerentur ; diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur ; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur ; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum (Physic., I, text. comm. 15). Manifestum est autem quod, in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua ejusdem speciei ex parte subjecti. Et sic relinquitur quod, quum in hujusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere et alia accidentia in eis sicut in subjecto fundari, non oportet nos dicere quod accidentia hujusmodi individuata non sint ; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix. »

457. *Solutio eorum quae objiciebantur ex parte actionis et passionis.*

« His autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent consideranda sunt ; circa quae aliquid est quod de facili expediri potest, aliquid autem quod majorem difficultatem praetendit.

Quod enim in sacramento eaedem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem vel quodlibet aliud odore aut colore, satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim (c. 63) quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt hujusmodi actionum principia. — Rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes hujusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Quum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subjecto, per eumdem modum circa hujusmodi subjectum alteratio aliorum accidentium considerari potest sicut si esset ibi substantia ; ut puta si vinum esset calefactum, et infrigidaretur, aut mutaret saporem aut aliquid hujusmodi.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem, quae in hoc sacramento videntur accidere. Nam, si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli : *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est* (I *Cor.*, XI, 21). Quae quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur ; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti ; quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut quum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest ; non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permanat ; experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, quum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur ; quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat sub-

stantia nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur, primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens quod hoc sacramentum putrescat vel per combustionem dissolvatur ; deinde quia putrefactio et combustio, consueto naturae ordine, huic sacramento accidere inveniuntur ; quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur. Dicunt enim quod, quum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam neque substantia corporis Christi, sed redit divino miraculo substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest.

Ostensum est enim supra quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est redire non potest, nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem, quod est absurdum.

Adhuc, Si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus vel speciebus panis jam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest ; quia, quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi ; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest, tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia, destructis speciebus panis, jam generata est alia substantia, ad cujus generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae ; et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati, si substantia adesset ; unde, sine novo miraculo, et inebriare et nutrire et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, 4, 61-66.

[Rapprocher de Descartes, III, 359, 12-24, Saint Thomas :

« Ad octavum dicendum quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiae ; sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesiae non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideo si sacerdos verba consecrationis proferat super materiam debitam cum intentione consecrandi, absque omnibus praedictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et caeteris hujusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi ; peccat tamen graviter, ritum Ecclesiae non servans. »

Sum. theol., 3ª, 83, 3.]

TRINITÉ

Je juge avec Saint Thomas que ce mystère est purement de foi. III, 216, 1. III, 274, 12-14. VIII, 14, 21.

458. « Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. 1 de Trinitate, parum a princip. : *Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi*. Ambrosius etiam, lib. 2 de Fide, ad Gratianum, cap. 5, ante med., dicit : *Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet.* Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet, qu. 30, art. 2. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, qu. 12, art. 4, et 12, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium ; et hoc fundamento usi sumus supra, qu. 12, art. 12, in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati ; unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt ; unde Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quod *fides est de non apparentibus* ; et idem Apostolus dicit 1 Corinth. 2, 6 ; *Sapientiam loquimur inter perfectos ; sapientiam vero non hujus seculi, neque principum hujus seculi ; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est.* Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.

Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt ; apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., non multum remote a princ. lect. 1 : *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia ; si autem ad veritatem eloquiorum* (scilicet sacrorum) *respicit, hoc et nos canone utimur.* »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 32, 1.

UNION

L'âme est la seule forme substantielle qui soit. III, 505, 8-11. III, 505, 12-14. VII, 587, 12-13.

L'âme « informe » le corps. IV, 167, 3-4. IV, 168, 14-15. IV, 169, 11-12. IV, 373, 4. VIII, 315, 23-24. X, 411, 19.

459. *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non

uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus, in 3 de Anima, text. 6 et 7, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cujus est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam; et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, qu. praec. art. 2 et 5, quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Praeterea, quaecumque potentia receptiva actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Praeterea, ejusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet, qu. praec. art. 2. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, e qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Praeterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est, qu. 75, art. 2. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, qu. 75, art 6, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum, in 8 Metaphys., text. 6, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animae. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus.

Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis, in 2 de Anima, text. 24. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quae est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, 5 Physic., text. 1. Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat, aut secundum partem, sicut homo videt per oculum ; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album ; cum igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens ; attribuitur enim ei, in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens, in 1 Alcib., hominem esse animam intellectivam ; aut oportet dicerè, quod intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, q. 75, art. 4, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator, in 3 de Anima, comment. 36, dicit esse per speciem intelligibilem ; quae quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 18 et 30, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti ; non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat ; sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor ; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum.

Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit ; sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

Secundo quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit praeter essentiam ejus ; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.

Tertio quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento : quod est contra Philosophum, 1 de Anima, text. 12, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini ; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens ; non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor ; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, lib. 2 de Anima, text. 25 et 26, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae Naturam enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere ; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles, in lib. 10 Ethic., cap. 7, in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione, vel virtute excedit eam ; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma ; nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actu, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animum, ut supra dictum est, qu. 75. art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 2 Physic., text. 26, ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam ; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi : intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum

corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, in quantum ipsa anima, cujus est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit, in 3 de Anima, loco cit. in arg., quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia, et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum ; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae ; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes ; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore ; non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum ; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. »

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 76, 1.

L'âme n'est pas dans le corps comme un pilote dans un navire. VI, 59, 12-18. VII, 81, 2-3.

L'homme n'est pas « animum utentem corpore ». III, 124, 3-4. VII, 227, 23-25.

Les sens nous font éprouver constamment l'étroite union de l'âme et du corps. VII, 228, 27-229, 2. VII, 437, 2-8. VII, 437, 19-23.

Si l'âme n'était pas intimement unie au corps nous n'aurions ni sentiments de douleur, ni appétits comme les nôtres, ni passions ; l'âme ne serait pas troublée par les mauvaises dispositions du corps. II, 38, 26-28. III, 424, 5-7. III, 493, 10-17. VI, 59, 15-18. VII, 81, 1-14. VIII, 23, 12-23. VIII, 41, 14, 23.

460. « Hac igitur opinione rejecta tamquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat (lib. XIII, qui est de Scientia et lib. XXXII qui est de Natura, et lib. V de Natura hominis, Plato posuit substantiam intellectivam, quae dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum ; quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in 1 de Generat. (com. 45, 47 et 53), quod quaedam tangunt et non tanguntur ; quia agunt, et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non

est aliquid compositum ex anima et corpore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in II de Anima (cap. x). Sic igitur et hic homo intelligit in quantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cujus actus proprius est intelligere ; hac tamen substantia forma corporis non existente. »

Saint Thomas, *De spirit. creat.*, 1, 2.

461. *Positio Platonis de unione animae intellectivae ad corpus.*

« Ex hoc autem et similibus rationibus aliqui moti dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis.

Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi ; et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. 56) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim praedictum contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (c. 57) ostensum est. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, II, 57.

462. « Tertio, quod anima intellectiva non se habeat ad corpus ut motor duntaxat, sed ut illius actus ac forma ita demonstratur. Mobile non accipit esse a motore, sed solam motionem ; ergo si anima unitur corpori tantum ut motor, ciebitur quidem ab ea corpus, non tamen ab illa esse accipiet ; quare cum vivere sit quoddam esse rei viventis, non vivet corpus per animam, quod est aperte falsum. Item etsi navis vitium faciat, nihilominus nauta illaesas habet hominis operationes ; at noster animus male affecto corpore, non absque errore et vitio actiones suas administrat, ut videre est in ebriis et phreneticis. Non ergo animus est ad corpus quod Nauta ad navem. Adde quod accessu animae generatur homo, abscessu interit, cum tamen ex appulsu Nautae ad navem [Cf. aussi sur ce point les textes cités dans la première partie de cet article], vel motoris ad rem motam, similiterque ex illius discessu, nequaquam id eveniat. »

Conimb., *De anima*, 2, 1, 6, 2.

L'âme tout entière est unie au corps tout entier, et elle est tout entière en chacune de ses parties. III, 434, 9-12. VII, 86, 3-5. VII, 389, 3-6. VII, 448, 18-20. XI, 351, 2-21.

463. *Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte.*

« Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.

Oportet enim proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis

organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis quod est etiam forma singularum partium ; si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis ; sicut forma domus, quae est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis.

Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes ; unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent ejusdem speciei ; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi aequivoce. Si igitur anima est actus singularum partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quod autem tota, manifestum est ; quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter : uno quidem modo, in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti ; alio modo, in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et partes secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis ; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiae, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus ; nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte quae per accidens attribuitur formis ; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas ; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte ; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo conjungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. 56) expositum est.

Non est autem inconveniens animam, quum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam ; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum ; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis ; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam.

Hac igitur occasione, a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele (de Causa motus animalium, c, 6) dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur ; vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit. »

Saint Thomas, *Cont. Gent.*, II, 72.

Union substantielle. III, 493, 4-10. III, 508, 3-6, et 26. IV, 166, 19-20. VII, 219, 20. VII, 228, 2-3, et 13-14. VII, 585, 24.

Union accidentelle. III, 508, 22-23.

464. « ...adverte circa praedictam unionem materiae cum forma, unionem trifariam sumi. Primum, pro actione qua forma materiae unitur. Secundo pro illapsu quo forma sese in materiae substantiam penitus insinuat, pariterque substantia materiae in se, ac quo quasi gremio formam recipit, qui nexus est unio substantialis. Tertio pro relatione unionis quae consurgit inter materiam et formam. Haec ergo tria in eodem temporis puncto constant, eo tamen ordine, ut actio qua forma materiae jungitur, sit prior natura quam unio substantialis (siquidem haec illam supponit) et unio substantialis prior sit quam relatio unionis, quia illa proximum est hujus fundamentum, sive, ut vocant, ratio fundandi. »

Conimb., *Phys.*, 1, 9, 11, 3.

465. « ...unio per accidens non contingit ex eo, quod actio uniendi, vel relatio sint accidentia, sed ex natura et conditione eorum quae copulantur, cum ejusmodi sunt, ut in unum simpliciter coire nequeant, quod in re proposita non accidit ; quandoquidem anima et corpus sunt actus et potentia ejusdem generis, habentes inter se naturalem habitudinem, et proportionem ad condendum unum quidpiam substantiale. »

Conimb., *De anima*, 2, 1, 6, 3.

Unio integralis. Voir art. Continu.

L'homme n'est pas « ens per accidens » ou « unum per accidens » mais « ens per se » ou « unum per se ». III, 460, 1-461, 14. III, 460, 20-22. III, 492, 17-22. III, 493, 1-4. III, 508, 13-509, 6. IV, 250, 10-18. VII, 222, 20-24. VII, 585, 21-22. VII, 586, 18. VII, 587, 10. VIII, 2ª, 16, 13-14. VIII, 2ª, 31, 2-4, 14 et 26. VIII, 2ª, 32, 7.

Cf. art. Substance. Substance complète et incomplète.

466. « Ut propositae quaestioni satisfiat, praenotandum est quinque esse, quod ad praesens institutum attinet, unitatum discrimina, a quibus totidem modis unum dicitur.

Prima unitas est aggregationis, ut in acervo lapidum. Secunda ordinis ut in exercitu, quae major est quam prima ; magis enim uniuntur, quae ordinem habent, quam quae turbata confusione dissoluta sunt.

Tertia est unitas per accidens, ut in accidente et subjecto cui inhaeret, quae major est quam secunda ; etenim in secunda, nullum eorum quae ordinem habent, in altero insidet. Quarta est unitas per se in rebus compositis, quae videlicet resultant ex compositione partium in aliquam tertiam naturam coeuntium qualis cernitur in quantitate bipalmari, composita videlicet ex duobus palmis, inter se uno eodemque communi termino conjunctis. Et haec unitas major est quam tertia, cum unitas per se reddat absolute unum; unitas vero per accidens non nisi cum adjectione et secundum quid. Quinta est unitas per se in rebus simplicibus et in substantiis a materiae commixtione liberis, et haec caeteris longe praestat, cum emineat extra omnem composi-

tionem partium realiter dissidentium. Cum ergo ab his quinque unitatum differentiis unum dicatur, dum in quaestionem adducimus utrum ex materia et forma unum fiat, accipiendum est unum, unitate quarto modo sumpta. »

CONIMB., *Phys.*, 1, 9, 11, 2.

On prend généralement l'âme « pro actu primo sive praecipua hominis forma », ou l'on pense qu'elle est « actus corporis organici ».VII, 356, 14-22.VIII, 2ª, 355, 13-16.

467. « Ex iis quae Aristoteles proximo capite docuit, haec animae definitio habetur : anima est actus primus substantialis, corporis organici, potentia vitam habentis. Quae membratim sic explicanda erit. Dicitur anima actus, ἐντελέχεια, ita late accepto vocabulo ut tam actus substantiales quam accidentarios comprehendat sicut annotavimus in contextu. Ponitur ergo actus ad excludendam materiam primam, quae est pura potentia, et quaecumque non sunt simpliciter actus, ut composita tam naturalia quam artificialia. Primus, ad rejiciendos actus secundos, praecipue operationes, ut Themistius hoc in lib. c. 4 et M. Albertus trac. 1, c. 2 animadvertunt. Substantialis, ad removendos actus primos accidentarios, ut potentias respectu suorum actuum. Corporis, ad excludendas, tum substantias separatas, quae corporibus non assident, tum etiam mentes coelestium orbium motrices, quae non sunt actus corporum coelestium, quasi ea proprie informent, etsi eis assideant, quanquam secus arbitrati fuerint nonnulli, quos alibi confutavimus. Caeterum cum multifariam corpus usurpetur, dissidium inter expositores est, quonam modo hic sumatur. Sunt qui opinentur accipi pro composito ex materia et anima, non quidem secundum omnes gradus, sed duntaxat secundum gradum corporeitatis, cum quo adhuc materia manet in potentia ad ulteriores, ut ad gradum vegetativum et sensitivum..... Alii arbitrantur accipi corpus ab Aristotele prout significat materiam primam connotando organa apta ad actiones vitae obeundas...

Nobis tamen neutra harum interpretationum omnino placet. Non prior, quia Aristoteles text. 4 palam asseruit corpus, quod in animae definitione collocabat, esse subjectum animae ; constat autem compositum ex materia prima et anima non esse animae subjectum, sed potius materiam primam. Non posterior, quia si corpus ita sumeretur ab Aristotele hoc loco, supervacanea esset particula, organici, posita in definitione ; cum id quod per eam exprimitur importatum jam foret nomine corporis. Dicendum est igitur cum D. Thoma hoc loco ad textum 4 ...accipi in praesentia corpus pro materia prima, ita ut corpus organicum nihil aliud sit, quam materia prima affecta organis ad functiones vitae administrandas.

Sequitur in definitione, organici, potentia vitam habentis ; quae duo item valent.... Excluduntur autem hisce verbis a definitione animae omnes formae naturales, quae per superiores particulas nondum rejectae fuerant, ut formae lapidis et ignis ; quarum corpora, sive ut proprie loquamur, materiae ad exercenda vitae munia organis, sive instrumentis distinctae non sunt. Inter quas etiam numerantur formae cadaverum. Nam oculi, pedes, manus, aliaque id genus instrumenta quae in iis apparent, non univoce sed analogice duntaxat cum organis viventium conveniunt, ut Aristoteles hoc primo capite text. 9 et lib. 7 Metaphys. cap. 10, textu 35 docet. »

CONIMB., *De anima*, 2, 1, 1.

Il y a dans l'âme et dans le corps une aptitude naturelle à être unis. VII, 585, 25-26.

468. « Superest igitur cum separatio rationalis animae a corpore sive in fieri sive in facto esse spectetur, nec sit naturalis, nec tamen violenta, ut proprie dicatur esse praeter naturam. Quo fit ut anima in eo statu posita naturalem habeat proclivitatem ad corpus, ejusque societatem, non tantum innato, sed etiam elicito appetitu desideret. Ratio est quod partes aspirant naturaliter ad bonum totius compositi ; quare utraque pars naturalem habet propensionem ad ejusmodi unionem, ac proinde sese partes illae mutuo appetunt. Hinc patet cur animae beatorum resurrectionem tantopere desiderent. »

E. A S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 446.

UNITÉ

L'unité numérique du corps d'un homme. IV, 166, 16-20. IV, 167, 10-12. IV, 168, 19-25. IV, 346, 20-22. IV, 372, 16.

469. « Individuatio quoddam genus est indivisionis quod proprium est unitatis numericae ; quae quidem significat indivisionem in multa inferiora, simulque ex consequenti divisionem a qualibet re alia singulari. Quaeritur autem quodnam sit principium ejusmodi individuationis, undenam, verbi gratia, habeat hic homo, puta Socrates, quod sit hic homo et non alius quivis. »

E. A S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, IV, 57.

Unitas naturae et unitas compositionis. VII, 423, 7-424, 6. VII, 425, 17-19. VII, 444, 27-445, 1.

V. text. 521.

UNIVERSAUX

Les universaux. VII, 140, 7. VIII, 28, 9-17.

Descartes ne les entend pas comme les Dialecticiens. VII, 380, 14-16.

« ... perceptionem universalium ad intellectum tribuo qui ideam ex se ipsa singularem ad multa refert... » III, 66, 6-9. VIII, 27, 19-28, 5.

Les universaux sont seulement « modos sub quibus concipimus res ». VIII, 26, 11-18. VIII, 27, 15-18.

470. « Sit igitur prima conclusio. Universalia non sunt ideae platonicae, seu formae quaedam reales a rebus particularibus separatae, quas Plato somniavit : nullae enim sunt ejusmodi formae separatae, cum nihil in rerum natura existat quod non sit particulare. Adde quod universalia pleraque praedicantur essentialiter de suis inferioribus, proindeque ad illorum essentiam

pertinent ; at vero quod ad alicujus rei essentiam pertinet, non potest concipi ab ea separatum, cujusmodi suas ideas imaginantur Platonici.

. . . .

Secunda conclusio. Universalia non sunt tantum conceptus animi, voces aut externae rerum denominationes, ut sibi persuadent Nominales, quorum princeps est Ochamus : tum quia multa vere dicuntur de universalibus, quae non possunt in ipsos meros conceptus animi, vel voces seu denominationes externas cadere, ut quod universalia dicantur ab Aristotele perpetua et ubique, singularibus notiora, et a sensibus remotissima ; tum quia scientiae de rebus et non de vocibus aut conceptibus instituuntur ; atqui non habetur scientia de particularibus, sed de universalibus, ut saepe docet Aristoteles. Quare universalia sunt res et non voces.

Tertia conclusio. Universalia sunt naturae quaedam reales, seu vera entia multis communia, a quibus non re ipsa, sed ratione duntaxat distinguuntur. Prior pars conclusionis, nempe esse entia realia multis communia, est adversus Nominales et satis probata videtur ex refutatione illius opinionis. Posterior nempe ratione duntaxat a rebus singulis distingui, est adversus Platonicos et ex illorum sententiae refutatione satis superque videtur confirmata. Utraque vero pars hoc praesertim fundamento nititur, quod nulla sit rerum creatarum, quae sit essentialiter haec vel ista (ho enim soli Deo competit) namque conditiones individuantes sunt extra rerum essentias. Quo fit ut naturas rerum secundum se absque conditionibus individuantibus considerare possis, et tunc erunt universales. Jam vero quia existentia ultimus rerum actus est, hinc fit ut nihil nisi cum suis individuantibus conditionibus, quae sunt actus quidam rerum, possit existere in rerum natura. Ex quo sequitur ut universalia non existant separata a suis inferioribus, sicque ab eis reipsa minime separentur. Itaque licet res nonnisi particulares existant, universales tamen cognoscuntur. Caeterum licet concedat quis universalia esse res veras et non fictitias, tamen quia de ipsa universalitate, a qua res ipsa vere denominatur universalis, merito posset addubitare an sit aliquid verum et reale, an vero aliquid quod rebus ipsis affingatur ab intellectu nostro, idcirco sequentem quaestionem subjiciemus apud Dialecticos celeberrimam.

471. *An res sint vere universales ante omnem operationem intellectus?*

Communis videtur fuisse veterum Aristotelis interpretum quos Divus Thomas et post ipsum permulti secuti sunt, sententia, res nonnisi intellectus nostri opera esse universales, nec rem ullam esse aut dici posse universalem, nisi cum illam a suis conditionibus individuantibus per operationem intellectus abstraxerimus.

Verum ipsi universalium rationem non tam ex ipsa rerum natura quam ex nostro cognoscendi modo, Dialecticorum more metiebantur, quia nempe non aliter cognosci possunt universalia, nisi per operationem intellectus a suis inferioribus abstrahantur. At vero qui rem accuratius et juxta metaphysicae principia perpenderunt, rerum naturas et essentias vere et proprie esse universales citra omnem operationem intellectus asseverant.....

Sit prima conclusio. Naturae et essentiae rerum vere sunt universales citra mentis operationem. Quia quod rei per se necessario et natura prius quam aliud quidpiam reale convenit, illud non competit rei per operationem intellectus, sed esse unum aptum inesse in multis, quod est esse universale, per se et necessario convenit rebus spectatis in eo statu praecisionis quo nondum

per differentias individuales contractae sunt, imo natura prius illis hoc convenit, quam differentiae individuales quae sunt reales. Non igitur per operationem intellectus...

Secunda conclusio. Res universales quatenus universales, nunquam vere et realiter existunt, sed tantum objective et per operationem intellectus, licet eaedem res quatenus particulares existant. Ratio hujus rei est, quia cum existentia realis sit ultimus naturae cujusvis actus, supponit naturam suis omnibus individuantibus conditionibus affectam, ac proinde particularem, sicque repugnat rem universalem quatenus universalem realiter existere. Non igitur veram habent res universales, ut sic, existentiam, sed tantum objectivam in intellectu, quatenus objiciuntur intellectui cognoscenti ; sic enim habent aliquod esse valde imperfectum, nempe esse cognitum ab intellectu. Sicut paries visus habet esse visum a visu. Neque propterea existimet aliquis res universales non esse reales. Ut enim aliquid dicatur reale, non est necesse ut sub quavis ratione formali possit existere, sed satis est quod absolute possit realiter existere. Licet igitur res universalis non possit cum formali ratione universalitatis existere, potest tamen res eadem absolute realiter existere. Et hoc satis est ut in concreto universale dicatur esse quid reale. Dices saltem modum illum potentialem naturae praecisae seu universalitatem, quae est aptitudo essendi in multis, non videri realem, cum repugnet ipsum quovis modo realiter existere. Respondetur ea apud Metaphysicos nonnunquam etiam realia appellari, quae licet nunquam possint realiter existere, rebus tamen vere competunt, nemine cogitante, ut caecitas quae caeco, idemque relatio Creatoris quae Deo competit nemine cogitante. Ejusmodi est universalitas quae licet non sit vere positivus ac realis modus, rebus tamen revera et nemine cogitante convenit.

Tertia conclusio. Ex aptitudine quam habet natura ut sit in multis, nascitur habitudo quaedam sive relatio totius universalis ad partes subjectas : cujus relationis fundamentum remotum est aptitudo essendi in multis ; proximum vero identitas totius universalis cum suis partibus subjectivis...

Quarta conclusio. Ut universalia cognosci possint, necesse est ut per operationem intellectus abstrahantur a suis inferioribus. Quod ut intelligas, nota abstractionem quae nihil aliud est quam unius ab altero separatio, triplicem esse, nempe realem, negationis, praecisionis. Abstractio realis est qua aliquid ab alio realiter separatur, ut cum membrum a corpore resecatur. Abstractio negationis, cum unum de altero negatur in propositione, ut si dicas : corvus non est albus. Abstractio praecisionis tum fit cum e duobus conjunctis unum, altero relicto, apprehendimus, ut si praetermisso hominis corpore, de solo ejus animo cogites. Cum igitur universalia per operationem intellectus abstrahuntur a particularibus, hoc non fit per abstractionem realem, cum Universalia non distinguantur realiter a particularibus ; neque per abstractionem negationis, cum universalia de suis inferioribus affirmari soleant, sed per abstractionem praecisionis, cum videlicet, relictis particularibus differentiis id solum quod commune est animo concipitur. »

E. A S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, I, pp. 40-49.

Quels sont les universaux ? VII, 140, 7. VIII, 28, 9-17.

472. « Quidquid praedicatur de alio, vel essentialiter vel accidentario praedicatur. Si essentialiter, vel tanquam id quod totam essentiam continet, estque

species, vel tanquam id quod partem essentiae continet, et quidem vel partem respondentem materiae, estque genus ; vel partem respondentem formae, estque differentia. Jam vero quod accidentario, seu non essentialiter praedicatur, aut per se et necessario praedicatur, estque proprium, vel contingenter estque accidens. »

E. A Sto Paulo, I, 52-53.

« ideae animalis, plantae, lapidis, omniumque universalium... » VII, 362, 20-22.

Existentia, duratio, magnitudo, numerus et universalia omnia. IV, 349, 9-10. VII, 20, 15-19. VII, 31, 5-6. VII, 24, 16-17. VII, 43, 20. VII, 44, 20-21. VIII, 22, 30-23, 2. VIII, 2ᵃ, 54, 22.

473. « Quarto est Universale in significando. Quo pacto una vox univoca seu cognitio una multa significat, qualis est aliqua communis. ».

Toletus, *In univ. Arist. log.*, In Porphyr. de quin. univ. qu. 1ᵃ.

UNIVOQUE.

Univoce convenire. VIII, 24-25, art. 52, tit.

Rien ne peut « Deo et creaturis univoce convenire ». V, 347, 15-17. VII, 137, 19-22. VII, 433, 5-6. VIII, 24, 26-30.

474. « Univocus terminus est qui significat rem multis aequaliter et eodem modo convenientem : ut homo, qui significat humanam naturam, quam omnes homines aequo jure participant. Aequivocus vero dicitur, qui significat rem multis diverso plane modo convenientem, aut potius res plane diversas significat : ut vocabulum istud, Taurus, quatenus non tantum taurum animal, sed etiam Taurum montem significat, quae res sunt omnino diversae. Denique Analogus definitur, qui rem multis inaequaliter (id est partim eodem, partim diverso modo) convenientem significat ; cujusmodi est haec dictio « sanum » quo sanitas significatur, quae homini, potioni, urinae et caeteris quae sana dicuntur vere convenit, sed non eodem modo : nam homini proprie ut subjecto in quo inest, potioni vero ut efficienti causae, et urinae ut signo convenit. »

E. A Sto Paulo, I, 30.

475. *Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis.*

« Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum ; nam si hoc nomen, *canis*, aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus ; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem ; quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia redu-

cuntur, sit agens univocum ; et ita quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

2. Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 4. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis ; et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eamdem rationem, praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura : nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo ; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis ; et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.

Praeterea, Deus plus distat a creaturis quam quaecunque creaturae ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest, sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eamdem rationem, sed deficienter ; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter, et eodem modo ; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, art. praec., omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem definitionis ab aliis ; puta, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi ; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo : sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, 8 Phys. et 12 Met., qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina in quan-

tum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis ; cujus hoc quidem signum est, illud vero causa ; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo, et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quaest. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quae anologice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum ; sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo, dicendum quod licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis hominum; agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile ; sed potest dici agens analogicum ; sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum quod similitudo creaturae ad Deum est imperfecta ; quia etiam nec idem secundum genus repraesentat, ut supra dictum est, quaest. 4, art. 3.

Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis ; unde non oportet quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur.

Ea vero quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur, non autem quod aequivoce. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 13, 5.

Le terme de substance n'est pas univoque pour Dieu et pour les créatures. III, 429, 14-20. VIII, 24, 23-26.

476. « Praeterea, cuicumque convenit ratio generis substantiae, est in genere. Sed ratio substantiae est per se existere, quod maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

. . . .

Ad quartum dicendum, quod ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit (III Metaph., cap. VIII, circa princ.). Ens enim non potest esse alicujus genus, ut probat Philosophus (III Metaph., com. 10), cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum ; differentia vero non debet participare genus. Sed si subsantia possit habere definitionem non obstante quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est res,

cujus quidditati debeteur esse non aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam. »

Saint Thomas, *De pot.*, 7, 3.

477. « .... dicendum est, aut substantiam non dici proprie de Deo : sed abusive, ut docet D. August. 7 de Trinitate cap. quinto, aut sumendam esse substantiam analogicam et praedicamentali superiorem... »

Conimb., *In univ. Arist. dialect.*, p. 281.

478. « [Accidens]..... est ens per aliud et in alio. Illud per aliud, quod dicitur de accidente, accipiendum est per oppositionem ad illud per se quod dicitur de substantia. Porro per se esse non excludit causam a qua substantia habeat esse (substantiae enim creatae sunt per se sed non sunt a se) sed solum excludit subjectum cui inhaereat ut existat. »

Conimb., *Peri hermeneias*, I, 8, n.

VAPEUR

I, 423, 16. I, 425, 21. I, 426, 8-10. I, 428, 17. II, 496, 25. II, 504, 25. III, 689, 14 et 15.

Vapeurs et exhalaisons. VI, 232, 3-4. VI, 240, 20-29. VI, 243, 5-9. VI, 244, 6. VI, 245, 23 et 30. VI, 246, 2, 10 et 14. VI, 247, 14 et 22. VI, 248, passim. VI, 265, 14. VI; 266, 26. VI, 267-270, passim. VI, 273, 21. VI, 274 passim. VI, 346, 17-18. VIII, 245, 26-246, 22. VIII, 246, 31-247, 1.

479. « Ut ad ea quae progressu dicenda erunt facilior aditus pateat quaedam Meteorologicis rebus communia ante subjiciemus. Atque in primis earum materiam scrutabimur. Sciendum igitur Meteorologicas impressiones duplicem habere materiam : unam remotam, alteram proximam. Materia remota est potissimum terra et aqua ; haec enim materiam propinquam, ex qua fiunt Meteora, de suo dant.

Materia propinqua est vapor et exhalatio, ut docet Arist. cap. 4, lib. 1 hujus operis ; ex his enim Meteora universa oriuntur ; non quidem ex utraque omnia, sed quaedam ex una, quaedam ex altera, aliqua mixtim ex utraque. Est autem vapor, halitus sive spiratio calida et humida, quae ex humore aqueo prodit, qualem videre est ascendentem ex aqua, quae in olla subjecto igni effervescit. Ex hac autem spiratione oriuntur nebulae, rores, pluviae, nives, grandines, et his cognata. Exhalatio est anhelitus terrae calidus et siccus, continetque sub se duas quasi species : unam, quae parvo negotio flammam concipit, et in ignem mutatur de qua proxime fiunt ignitae impressiones, ut cometae aliaeque faces ardentes ; alteram, quae non ita facile incenditur, ex qua proxime venti existunt. Prior e terra pingui oritur, habetque partes sibi adhaerentes ob materiae tenacitatem, cui proinde acrior Solis calor inuritur ideoque in altiorem aeris tractum evolat. Posterior ex aridiori terra, cujus partes minorem inter se cohaesionem habent, exhalatur ; unde non tanta efficacitate sese illi calor Solis imprimit, proindeque pressa pondere minus ascendit, cito dissolvitur, et in ventorum flatus abit.

Partim autem conveniunt, partim inter se differunt vapor et exhalatio. Conveniunt primo quod fumi speciem imitentur. Item quod calida sint, non suopte ingenio, aut interna proprietate; sed ab extrinseco, nimirum virtute et efficientia Solis, reliquorumque siderum, a quibus praeeunte calore, qui attenuandi vim habet, excitantur. Deinde quod sua natura frigiditatem poscant, quandoquidem, ut progressu dicemus, substantialem aquae et terrae formam retinent. Discrepant vero tum merito formarum substantialium quibus constant, tum ratione corporum e quibus evocantur. Vapor enim e locis humentibus, exhalatio e siccis attollitur. Nec quemquam turbet id quod a quibusdam probatis authoribus asseritur, videlicet e terra Solis vi tepefacta utrumque reddi halitum; id enim propterea dicunt quod terra et aqua plurimis in locis mixtae sunt. Quo etiam fit ut saepe exhalatio et vapor hinc mixtim ferantur, tametsi ubi ad mediam venere aeris regionem, societate divulsa, plerumque subsistat vapor, exhalatio vero altius promoveatur. Differunt praeterea, quia exhalatio est calida et sicca, vapor calidus et humidus. Qua de causa Arist. 3 primi lib. cap. asseruit exhalationem potestate proxima ignem esse, et c. 3 vaporem nuncupavit aerem, postremo quia exhalatio, uti diximus, in sublime evecta ad supremam aeris plagam frequenter devenit, vapor autem non item. Quod si quispiam quonam id pacto fiat, roget, siquidem terra, e qua exhalatio educitur, gravior est quam aqua. Respondemus ejus rei causam esse, quia terra natura sua minus frigida est, quam aquae elementum, magisque calorem excipit et eum diutius retinere potest, tum ob siccitatem quae caloris amica est, tum ob majorem soliditatem, in qua vis impressa haeret tenacius, soliditatem, inquam, pinguedini quasi oleaceae inter mixtam, e qua tamen quaedam exhalationes plus, aliae minus obtinent, proindeque aliae aliis calorem diutius servant, ex quo major aut minor levitas oritur. Contra vero aqua modico calore dilatatur, facileque in aërem vertitur, antequam loca superiora capessat.

Porro autem in disceptationem adduci consuevit num praedictorum halituum duae sint communes species an plures paucioresve. Plato referente Olympiodoro libr. I lectione 5 solum vaporem calidum et humidum ex aqua manantem posuit, terrestrem vero exhalationem de medio sustulit. Negabat enim terram in alia transmutari elementa. Quod confirmare nitebatur exemplo cinerum, qui nec ab ipso igni cujus tanta est voracitas et in agendo acrimonia corrumpi queunt. Haec tamen sententia a vero abest. Nam cum ignitae impressiones ut Cometae, stellae volantes, aliaeque ejusmodi non fiant ex vapore aqueo, qui difficile igniri potest, utique alia praeter hanc quaeri debet idonea materia, videlicet exhalatio terrea et sicca, quae ad flammam corripiendam aptissima est. Neque obest illud de cineribus, ideo enim vel aegre, vel neutiquam ab igni consumi possunt, et in eum converti, quia nihil pingue habent, quod in ignis pastum cedat.

Magnus Albertus lib. I, tract. 4, cap. I quatuor fecit expirationum species. Primam calidam et siccam e terra ut plurimum ortam, quae nimia caloris vi procul in sublime rapitur, aeremque urit, et ex ea ignitas impressiones generari vult. Secundam calidam et humidam, quae parum assurgit facileque in aerem vertitur. Tertiam frigidam et siccam ex qua addensata existant venti. Quartam denique frigidam et humidam quae meteoris humidis observiat. Haec tamen opinio quoad duas posteriores species, seu potius quoad earum affectiones, inde refellitur, quia nulla meteorica expiratio frigida esse potest, siquidem omnes excitantur vi caloris, nec excernuntur nisi rarescente

corpore eamque rarefactionem calore machinante. Item quia cum omne frigidum suapte natura sit grave, si vapor et exhalatio frigida essent non ascenderent. Maneat igitur duas esse, nec plures paucioresve, communes species expirationum, quae Meteoricis rebus materiam praebeant, nimirum vaporem et exhalationem.

Quaeri etiam solet num formae vaporum et exhalationum a formis elementorum e quibus erumpunt, specie, naturaque dissideant.

. . . .

...opinio, quam verisimiliorem arbitramur, asserit nec vaporem ab aqua, nec exhalationem a terra specie substantialive forma distingui, sed accidentaria tantum ratione. Hanc sequuntur Lovanienses lib. 1, tractat. 2, dub. 24, et Albertus Magnus lib. 1, tract. 1, cap. 7. Suadetur autem primum ex eo quia praedicti halitus facile resolvuntur in elementa. Quod non esset, si cum ex elementis progrediuntur, distinctas ac peculiares formas assumerent. Secundo quia vapores in media aeris regione revocant sese ad frigiditatem et densitatem aqueae naturae congruentem, quod sane testatur eos aquae formam, unde ea revocatio dimanat, retinere. Tertio quia nulla ratio cogit ponere in vaporibus et exhalationibus novam formam substantialem, cum omnia, quae iis competunt, citra ejuscemodi formam servari ac defendi queant.

. . . .

Porro de causa efficiente Meteorologicarum impressionum sic habeto. Quoniam ad earum generationem, ut ex superioribus liquet, concurrunt uti materia proxima vapor et exhalatio, id erit in primis causa efficiens earum impressionum quod istiusmodi materiam ab elementis evocat et in sublime tollit. Hoc vero maxime praestant sua vi et influxu corpora coelestia. Unde Aristoteles primo libro hujus operis cap. 2 docet oportere mundum inferiorem superis lationibus, id est, coelestibus corporibus, quae in orbem agitantur, continentem esse, ut inde omnis ejus vis administretur et regatur. Causa vero instrumentaria qua corpora coelestia ad haec effecta utuntur, est potissimum calor, qui aquam ac terram pervadit, easque attenuando in halitus solvit, quos pariter in sublime effert interventu levitatis, quae calorem ipsum et raritatem consequitur, ut in superioribus elementis conspicimus.

Conimb., *In lib. Meteor.*, 1, 1.

VENT

I, 340, 5. I, 430, 19. II, 200, 15. II, 215, 21. II, 216, 5. II, 216, 22. II, 217, passim. III, 689, 15.

Toute agitation d'air qui est sensible se nomme vent. VI, 265, 3.

Cause des vents. VIII, 232, 27-28.

Rôle des vapeurs et des exhalaisons. VI, 268, 12-269, 3.

Rôle du Soleil, de la Lune et des Étoiles. VI, 276, 8-18.

480. « ... pervulgata celebrisque opinio fuit quorumdam quos commemorat loco citato Aristoteles [Scil : 1 lib. Meteor. c. 13.] existimantium nihil aliud esse ventum, quam aerem agitatione commotum. Hanc sententiam habuit Hippocrates in libro de flatibus..... Stoici ventum, omnem fluentis

aeris impetum vocabant, qui pro locorum et regionum diversitate, varia nomina obtineat.

. . . .

Superiores sententias quae in eo omnes conveniunt quod commotum aerem ventum faciant, refellit Aristoteles loco citato ; quia absurdum sit existimare id quod ex iis sequitur, videlicet aerem, qui unicuique nostrum circumfunditur, si moveatur, ventum esse, et ex quolibet aeris motu ventum fieri. Quis vero ignorat posse aerem multis de causis cieri, nullo vento spirante? Nam cum cymbala et tormenta bellica ingenti boatu resonant magna vi aer agitatur... et tamen nemo eam aeris commotionem ventum dixerit. Atque hujus dogmatis falsitas ex iis quae progressu dicenda sunt amplius coarguetur.

Docet ergo in primis Aristoteles, communi Peripateticorum omnium assensu, materiam ventorum esse spirationem calidam et siccam.....

Verumenimvero minime nobis displicet ea sententia quae asserit ventorum materiam non esse puram exhalationem, sed interdum ac frequenter vapores exhalationibus permixtos. Primum quia aliquando per integros menses spirant venti e mari ; quod etiamsi multum habeat exhalationum ob terrenae concretionis admixtionem, ut ejus salsedo testatur ; atque adeo non solum vapores, sed exhalationes quoque egerat ; tamen non est verisimile tantam exhalationum vim ab eo nasci. Item quia non est cur vapores ad mediam regionem provecti, non etiam inde pellantur et resiliant, ut exhalationes, sicque flatum edant.

Accedit quod venti e mare flantes, humidi sentiuntur, quod vaporum naturam testatur. Denique experientia docet, unde vapores oriuntur inde ventos aspirare. Itaque cum Occasus caeruleum profert colorem, qui vapores e mare elevatos indicat, saepe e mari ventus exoritur, quod utique non accideret, nisi venti etiam vapores pro materia, saltem magna ex parte, aliquando haberent.

. . . .

Aliis igitur placet motum ventorum in hunc modum effici. Solis et aliorum siderum attractu, multi halitus, qui uti diximus, materia ventorum sunt, confertim in sublime elati, ad mediam aeris regionem perveniunt. Inde ab aere illo frigido et denso protrusi, refracto ac dissultanti impetu resiliunt, et quia pulsu deorsum aguntur, et ob insitam levitatem in superiora contendunt, dum neutra pars vincit, quasi partita contentione, neque sursum neque deorsum, sed oblique fluunt.

Quaedam tamen hic advertes. In primis ad generationem motumque ventorum multum conferre peculiarem quorumdam astrorum influxum, cum sit experientia compertum, certa siderum coitione, ortu, et aspectu, maximos ac frequentes ventos saepe existere. Secundo majorem minoremve impetum ventorum respondere vehementiae qua expirationes in sublime commeant et a media regione aeris desiliunt. Cui causae addenda est etiam vis coelestis, quam proxime diximus in ventos influere. Tertio dum istiusmodi flatuosi spiritus concitantur, una cum eis aerem fluere et in diversas partes rapi. Quemadmodum et e contrario motus aer eosdem secum spiritus vehit. Quare sicut haec duo mixtim cientur ; ita nec longe videntur a veritate declinasse qui utrumque, aerem scilicet, halitumque pariter agitatos, ventum esse crediderunt.

Haec sunt quae de ventorum causis probabilius dicuntur a philosophis.

Verum ut ingenue fateamur, hoc unum est ex iis quae in naturae contemplatione magna ex parte latent. Adeo ut ob id Psalmi 134, et Jeremiae 10, dicatur Deus producere ventos de thesauris suis, id est de occultis naturae causis. »

CONIMB., *In lib. Meteor,*, 6, 3.

VÉRITÉ

Veritas est adaequatio rei et intellectus. II, 597, 11-13. VII, 37, 22-25. VIII, 220, 12-17.

Les idées fausses ne représentent rien, les idées vraies expriment toujours quelque chose de réel. VII, 44, 9-17. VII, 46, 8-10.

Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse. X, 396, 3-4.

481. « Veritas sicut et falsitas in tribus reperitur diversa ratione, nempe in rebus sicut in fundamento, in intellectu sicut in subjecto, et in enunciatione seu propositione vocali sicut in signo ; hoc est, res cognitas esse regulam et normam veritatis ejus quae in intellectu nostro reperitur, cujus veritatis interpres est vocalis propositio. Ex quo intelligere est veritatem, sicut et falsitatem, magis proprie esse in intellectu quam in rebus aut vocibus. Unde et veritas proprie definitur : conformitas intellectus cognoscentis cum re cognita, quae conformitas relatio quaedam est assimilationis seu adaequationis intellectus ad rem intellectam, sicut falsitas deviatio quaedam est intellectus nostri a veritate rei cognitae. Dicuntur autem propositiones verae vel falsae, non tam quia cognitioni nostrae quam quia rei cognitae sunt conformes vel non. Potest enim fieri ut enunciatio sit conformis nostro conceptui, et tamen absolute falsa sit ; ut si is qui existimat angelum esse corporeum, hanc enunciationem proferat « Angelus est corporeus » ; talis propositio erit conformis cognitioni ipsius, et tamen erit absolute falsa, quia non est conformis rei cognitae. Angelus enim a parte rei non est corporeus ; sic fieri potest ut propositio non sit conformis cognitioni nostrae, et tamen absolute vera sit ; ut si quis contra mentem propriam dicat angelum esse spiritum ; licet enim non ita rem esse existimet, tamen quia a parte rei ita se res habet, ideo vera est ejusmodi propositio. Interim quia voces non rerum modo significatarum, sed etiam conceptuum signa sunt ; hinc fit, ut propositiones vocales, si ex animo proferantur, veritatis ac falsitatis intellectivae sint indices, ita ut verae conceptionis vera sit propositio, falsae vero falsa. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, I, 170-171.

482. « Veritas in genere describi potest : conformitas seu adaequatio rei et intellectus. In qua definitione duplex involvitur comparatio, una intellectus cognoscentis ad id quod cognoscitur ; altera rei cognitae ad intellectum cognoscentem, unde nata est distinctio duplicis veritatis ; una dicitur veritas cognitionis, altera dicitur veritas rei cognitae..... Adde quod res non dicuntur verae nisi in ordine ad intellectum, in quo proprie et formaliter residet veritas. »

Ibid., IV, 64 et 66.

483. « Nota etiam falsitatem in reali subjecto, nempe in intellectu creato

reperiri posse, quatenus a rerum objectarum veritate dissentit. Res autem ipsae non nisi improprie dici possunt falsae, et quidem in ordine ad intellectum creatum, quatenus falso concipiuntur, aut propter sui obscuritatem intellectum in errorem inducunt. »

Ibid., 67.

La vérité ne fait qu'un avec l'être, et l'erreur avec le non-être. V, 356, 15-21. VII, 46, 17. VII, 65, 4-5.

484. *An verum sit propria passio entis.*

« Verum esse propriam entis affectionem vel ex eo probari potest, quod tria quae ad rationem legitimae proprietatis necessaria sunt in ipso reperiantur. Etenim verum consequitur ens ; deinde cum ipso reciprocatur. Denique addit enti conceptum aliquem formalem diversum ab ipso conceptu entis. Deinde verum primo et per se de ente praedicatur ; neque tamen ut principium, vel causa, vel pars ; ergo ut proprietas. Denique omne ens in quantum ens, id est, in quantum est aut esse potest, divino intellectui conforme est ; illud autem nihil aliud est quam esse verum. »

E. a S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, IV, 63-64.

Veritas rerum. III, 425, 18-24. III, 461, 18-19. VII, 8, 5-8. VII, 27, 25-26. VII, 110, 7. VII, 129, 13. VII, 226, 15-18. VII, 491, 9-10.

V. text. 482, 522.

VERTU

Vertu morale. VI, 2, 2-3.

Pour la sagesse sont requises l'action de l'entendement et celle de la volonté. IV, 277, 20-25. V, 83, 9-15 et 27-29. VIII, 3, 8-12. VIII, 2, 2-3, 21.

Force d'âme. Que la force d'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité. XI, 366, 21-368, 18.

Les vertus sont des habitudes. IV, 295-296.

485. *Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. 4 de Civ. Dei, cap. 21, paulo a princ., quod *virtus est ars recte vivendi*. Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Praeterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam ; sicut quidam definiunt quod perseverantia *est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum* ; et sanctitas *est scientia faciens fideles, et servantes quae ad Deum justa sunt*. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 1 Soliloq. cap. 6, a med., quod *virtus est recta et perfecta ratio*. Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut

patet in 6 Ethic., cap. ult., circa med. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Praeterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis ; dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 6, circa med., quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in 6 Ethic., cap. ult. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in 1 Ethic., cap. ult., in fin. : *Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem* INTELLECTUALES, *has vero* MORALES.

Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est : et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen ; nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia ; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3, post. med., quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet.

Posuerunt quidam igitur quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem ; quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ab bene agendum ; unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset ; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in 6 Ethic., c. ult. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat ; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi ; pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in 1 Pol., cap. 3, a med., quod *ratio imperat appetitivae principatu politico*, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. 118, conc. 8, circa fin., quod *interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus* ; in tantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit quod *scientia praesente non peccatur* ; si tamen haec extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, in quantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione ; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium* ; et secundum hoc quod dicit quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiae, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica ; et sunt exponendae eo modo quo de arte praedictum est, in solut. praec.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum quod *recta ratio*, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiae ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª, 2ªᵉ, 58, 2.

486. *Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.*

« Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, 2 de Invent., aliquant. ante fin., *est habitus in modum naturae rationi consentaneus.* Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Praeterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Praeterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit 22 Moral., cap. 1, quod *caeterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est, qu. 57, art. 8. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte ; non autem potest esse sine intellectu et prudentia.

Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est *habitus electivus*, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur : primo ut sit debita intentio finis ; et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus ; secundo ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et praecipientem ; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est, quaest. 57, art. 4, 5 et 6. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu ; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum ; ita etiam prudentia, quae est *recta ratio agibilium*.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione est absque electione ; et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate

rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis; unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. 10, 16 : *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.*

Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in 6 Ethic., cap. ult., circa med. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª, 2ªᵉ, 58, 4.

487. *Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.*

« Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiae, cap. 15, in princ., quod *omnis virtus est amor*. Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet, quaest. 55, art. 3. Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Praeterea, *virtus est quae bonum facit habentem*, ut Philosophus dicit. lib. 2 Ethic., c. 6. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem; non enim propter scientiam, vel artem, dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta, quaest. praec., art. 4. Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ibid., *virtus est habitus quo aliquis bene utitur*. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum : uno modo, in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus; alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est quae bonum facit habentem*,

et opus ejus bonum reddit, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur *virtutes*, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur *virtutes*, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem ; non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex ; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber, et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in 6 Eth., cap. 2, in fine.

Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur *virtus*, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem ; sic enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 3, *scientiam, sapientiam* et *intellectum*, et etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes.

Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur *virtus*, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, quaest. 9, art. 1. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias : considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei : movetur enim intellectus ad assentiendum iis quae sunt fidei, ex imperio voluntatis : nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiae. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quae sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiae, quae est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta ; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, in quantum dependet à voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est, quaest. 25, art. 2.

Ad secundum dicendum quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum *verum* sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus ; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta. »

Saint Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 56, 3.

Justitia, fortitudo, temperantia, reliquaeque virtutes. VIII, 3. 1-3.

488. *Utrum sint quatuor virtutes cardinales.*

« Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex

supra dictis patet, quaest. 57, art. 4 et 5. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Praeterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Ergo solae duae virtutes cardinales sunt.

3. Praeterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 49, circa princ., quod *in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit.*

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subjecta ; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem *dupliciter* potest considerari : uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit ; et sic erit una virtus principalis, quae dicitur *prudentia.* Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo ; et hoc vel circa operationes, et sic est *justitia* ; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter : uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi ; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia* ; alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum ; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat ; et ab hoc denominatur *fortitudo.*

Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur : scilicet *rationale per essentiam,* quod prudentia perficit ; et *rationale per participationem,* quod dividitur in *tria,* id est, in *voluntatem,* quae est subjectum justitiae, et in *concupiscibilem,* quae est subjectum temperantiae, et in *irascibilem* quae est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus ; sed aliae ponuntur principales, unaquaeque in suo genere.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales. »

SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, 61, 2.

La vertu mérite l'honneur et la louange. V, 84, 6-19.

489. « 2. Praeterea, secundum Isidorum, lib. 10 Etymol., ad litt. *H*, *honestas dicitur quasi honoris status.* Sed multis aliis debetur honor quam virtuti ; nam *virtuti proprie debetur laus,* ut dicitur in Ethic., cap. 12. Ergo honestas non est idem virtuti.

. . . .

Ad secundum dicendum quod eorum quae honorantur praeter virtutem aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo : et hujusmodi

non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero quae sunt infra virtutem honorantur, in quantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiae. Ut enim Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ante med., *hujusmodi honorantur a quibusdam ; sed secundum veritatem solus bonus est honorandus.* Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud ; honor autem, prout est appetibilis propter seipsum ; et secundum hoc habet rationem honesti. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 2a 2ae, 145, 1.

Vertus naturelles et vertus chrétiennes. I, 110, 16-24.

490. *Utrum sint aliquae virtutes theologicae.*

« Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint aliquae virtutes theologicae : ut enim dicitur in 7 Physic., text. 17, *virtus est dispositio perfecti ad optimum ; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam.* Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis....

Sed contra est quod praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur praecepta in lege divina ; dicitur enim Eccle. 2, 8 : *Qui timetis Deum, credite illi* ; item : *Sperate in illum* ; item : *Diligite illum* ; ergo fides et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicae.

Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur ; ut ex supra dictis patet, qu. 3, art. 5, et quaest. 2, art. 7, et qu. 55, art. 3. Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas, ut supra dictum est, qu. 3, art. 2, ad 4, et qu. 5, art. 5. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinitatis participationem ; secundum quod dicitur 2 Petr. 1, quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae.*

Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam ; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem ; non tamen absque adjutorio divino : et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae : tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum ; tum quia a solo Deo nobis infunduntur ; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes tradantur.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter : uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam ; alio modo participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est in corp. art. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam. »

SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1a 2ae, 62, 1.

VIDE

Il implique contradiction qu'il y ait du vide. I, 301, 3-4. I, 417, 7. II, 382, 22-27. II, 399, 24. II, 440, 10. II, 592, 23. II, 618, 26. II, 622, 27. III, 75, 21. IV, 329, 6-15. IV, 700, 11-12. V, 52, 7-11. V, 116, 5 et 18. V, 194, 11-16. V, 223, 20-27. V, 271, 4-5. V, 272, 13-273, 6. V, 403, 5-11. VII, 82, 4-6. VII, 83, 12-14. VIII, 42, 30-43, 4. VIII, 46, 20-22. VIII, 49, 4-50, 29. VIII, 89, 13-14. VIII, 104, 8-9. VIII, 105, 9. VIII, 228, 8-9. VIII, 260, 4. IX, 2ᵃ, 8, 12. X, 424, 19-25. XI, 17, 22-18, 5. XI, 20, 24-21, 20. XI, 24, 14-15. XI, 49, 13-14.

Crainte du vide. II, 382, 4-13. II, 399, 25. II, 440, 7. II, 465, 23. XI, 18, 17-19. XI, 20, 9-23.

Presque tous les Philosophes avouent qu'il n'y a pas de vide. VI, 86, 27-31.

491. « Docet [Scil. Aristoteles] ex propria sententia quid vacuum sit, asseritque vacuum esse locum carentem corpore, intellige, aptum tamen ut eo repleatur. »

Conimb., *Phys.*, 4, 7, Explan. ad text. 60.

492. « Non tantus fuit veterum Philosophorum in negando vacuo consensus quanta est totius naturae ad illud impediendum conspiratio. Fuerunt enim nonnulli quos Aristot. hoc in lib. c. 6, Plutarch. 1 de placitis Philosophorum c. 18 et Theodoret. in lib. de materia et mundo commemorant, qui asseruerunt dari vacuum ; et alii quidem extra mundum, ut Stoici et Pythagorei, qui supra coelestes globos infinitum inane posuere, aientes inspirari communicarique id mundo, ut ejus interventu direptuque ea quae coeli ambitu coercentur dividi et distingui inter se possint, alioqui futurum ut omnia in turbatam congeriem naturamve unam concrescerent. Alii autem vacuum corporibus immixtum ac per mundi universitatem porrectum invexere, ut Democritus et Leucippus, quos deinde secutus est Epicureorum grex. Quid enim hi vacuum negarent qui in dolorum vacuitate et inani voluptatum illecebra foelicitatem collocabant ?

At non dari vacuum in rerum natura, tum experientia Philosophiae magistra, tum ratio persuadet. Experientia quia propterea verbi gratia, latera follium si constricta sint, nulla vi diduci queunt, nisi aperto orificio quo aer interjectum spatium occupaturus subeat. Ob id si aer ex fistula attrahatur confestim aqua ascendit. Ideo si os phialae calefactum aerem intra se cohibentis supra aquam ponatur, paulatim aqua sursum commeat ; aer enim contactu aquae refrigeratus addensatur et coit, sicque minorem occupat locum. Eademque causa est cur cucurbitulae quae medicis in usu esse solent carnem sursum attrahant, nimirum quia aer qui prius igni incaluerat et in raritatem abierat, extincta flamma, frigiditatem et densitatem recipit, atque adeo in minorem contractus molem, inane spatium relinqueret, nisi ad id replendum caro elevaretur. Denique idem conspicitur in multis machinis aliisque rebus artis ingenio fabricatis quibus haec naturae inanitatem fugientis solertia summam praebet commoditatem.

Commonstrat etiam ratio physica non debuisse in rebus admitti vacuum. Ubi se nobis duplicis causae consideratio offert : nempe finis, ob quem natura vacuum fugiat, et efficientis, sive mediorum, quorum interventu ac vi in eo impediendo utatur. Quod ad primum attinet, constat ingenitum esse rebus omnibus sese tuendi et conservandi appetitum..... Videlicet quia hunc in modum res omnes caducae ab interitu sese vindicare student, ac si non numero, saltem specie..... immortalitatem obtinere nituntur, ut ita ad divinae naturae similitudinem, quantum fieri possit, accedant. Speciatim vero, quod rem praesentem propius attingit, non ob aliam sane rationem tantus cujuslibet corporis partibus mutuae inter se conjunctionis et societatis amor insidet. Hic nempe amor eas consectari facit figuram rotundam (quae maxima est unionis conciliatrix, utpote in qua nihil dissidet, nihil absistit, nulla est inaequalitas) hic inquam amor eas in rotunditatem componit, ut videre est in aquae guttulis..... Porro autem quod partes in suo particulari toto faciunt, idem quoque praestant inter se singula corpora in sublunari mundo, cujus structura ex iis quasi membris coagmentatur et coalescit. Certatim namque se vicinis agglutinant et in unum, quoad fieri potest, coeunt, quia nimirum divulsis partibus necesse est totum dissipari et everti.....

Sciendum tamen, ob id vel maxime partes universi mutuam cohaesionem tantopere affectare, ut ita excipiant reddantque invicem coelestium corporum influxum, a quo haec inferiora dependent. uti 1 Meteor. cap. 2 Arist. ait. Atque haec tandem ratio et causa est cur natura vacuum fugiat, videlicet quia vacuum dissolvit illam rerum conservatricem unionem, impeditque ne sublunaris mundus dilapsam e coelo vim hauriat, cum fieri nequeat, ut per inane interstitium vis illa trajiciatur. »

Conimb., *Phys.*, 4, 9, 1, 3.

VIOLENT

Le naturel et le violent. I, 485, 11-20.

Mouvements violents et mouvements naturels. I, 451, 12-13 et 18-19. III, 39, 10-15. V, 404, 9-24.

492. « ...advertendum naturale trifariam sumi. Primo, ut artificioso et supernaturali opponitur. Secundo pro eo, ad quod res, ut ad suam perfectionem propendet. Tertio pro eo quod sequitur rei naturam, utcumque sese ad illam habeat. »

Conimb., *De gen. et corrup.*, 1, 4, 16, 2.

493. « ...quod nullum motum ex sua natura vendicat nullum etiam violentum subire potest, cum violentum dicatur quod repugnat naturali inclinationi rei ad impellentis oppositum. »

Conimb., *De coelo*, 1, 8, Explan. ad text. 81.

494. « Ut aliam motuum contrarietatem quae ex ratione naturalis et violenti ortum habet aperiat [Scil. Aristoteles] in quaestionem vocat, utrum sicuti in lationibus quaedam naturales sunt, ut cum ignis sursum evolat, aliae contra naturam, ut cum idem in infimum locum truditur, ita idem quoque in caeteris motibus atque etiam in generationibus accidat..... Ut propositam controversiam diluat, sumit quidquid per vim fit id praeter seu

contra naturam esse. Nam quod per vim fit habet principium movens extra se. Quod vero ejusmodi est, violentum dicitur. »

CONIMB., *Physic.*, 5, 6, Explan. ad text. 56-57.

495. « Alias vero habet [Scil. motus] accidentales differentias quae aliunde quam a terminis petuntur, per quas dividitur motus in species quasdam accidentales; sicque primo dividitur in motum naturalem et violentum..... Et quidem circa primam divisionem notandum est eam peti a principio motus, is enim dicitur naturalis cujus principium in ipso mobile a natura insitum est. Violentus vero cujus principium aliunde petitur ita ut ipsi mobili vim inferat. »

E. A S^{to} PAULO, *Sum. phil.*, III, 112.

VOLONTÉ

Passim. III, 432, 3.

La volonté tend vers le bien appréhendé par l'entendement. VI, 28, 6-9. VII, 166, 3-6. VII, 378, 1-21.

496. « Primum igitur de voluntario quaeritur quid sit. Respondetur voluntarium late sumptum quatenus idem est ac spontaneum definiri posse : id cujus principium est in agente rem circa quam agit non ignorante ; ita ut ad hoc quod aliquid dicatur voluntarie seu sponte agere, duo tantum necessario desiderentur, nempe ut principium agendi sit in ipso agente insitum ; alterum ut per cognitionem aliquam feratur in objectum ; quae duo tum in pueris cum in belluis reperiuntur, ideoque ab Aristotele dicuntur voluntarie seu sponte agere ; at vero caetera quae cognitione carent, licet principium agendi insitum habeant, non dicuntur propterea sponte, sed tantum naturaliter agere. Ubi notabis illud esse discrimen inter actum spontaneum, naturalem et violentum, quod actus spontanei principium sit insitum cum praevia aliqua cognitione finis, naturalis vero principium sit quidem insitum, sed absque ulla finis seu objecti notitia. Denique violenti principium non sit insitum sed dissitum, ut patet in motu lapidis sursum projecti, cujus motus principium est in projiciente, non in projecto. At vero si voluntarium proprie ac strictius accipiatur, quatenus est hominis proprium, poterit definiri : id cujus principium est in agente cum perfecta cognitione finis, qualis non reperitur in belluis. Quod ut intelligas, notandum est duplicem esse finis cognitionem : unam perfectam, alteram imperfectam. Perfecta est, quando non tantum res quae finis est cognoscitur, sed in ipsa re finis ratio apprehenditur, simulque ipsa proportio eorum quae ad finem ordinantur percipitur. Ejusmodi cognitio finis soli rationali naturae competit, quae propterea potest ordinare media ad finem et ad ipsum se movere, non item irrationalis creatura. At vero imperfecta cognitio finis ea est qua cognoscitur res quae dicitur finis. Caeterum nec ipsa finis ratio, nec proportio mediorum ad ipsum finem cognoscitur. Ejusmodi cognitio finis, animalibus et pueris nondum usum rationis habentibus competit. Ex quibus intelligere est rationem voluntarii in hominibus ratione utentibus perfectam esse, in animalibus vero et pueris vel amentibus imperfectam.

Secundo quaeritur : utrum voluntarium in homine sit semper liberum proprie dictum. Respondítur non ita esse ; etsi enim nullum voluntarium possit esse coactum, potest tamen aliquod voluntarium etiam in homine esse infal-

libile ac necessarium. Exempli gratia, velle bonum seu finem in communi, homini naturale est non liberum, juxta sententiam D. Thomae, et tamen est voluntarium, quia principium hujus voluntatis est insitum. Verum quia supra docuimus voluntatem etiam circa finem in hac vita esse liberam, saltem quoad exercitium actus, hinc absolute dicendum est nihil esse voluntarium homini ordinarie in hac vita quod non sit quoque liberum. Est tamen in futura vita aliquid voluntarium homini quod tamen non est liberum, nempe amor divinae essentiae clare cognitae. »

E. A S^to^ PAULO. *Sum. phil.*, II, 72-74.

497. « Intellectus dicitur principium humanarum actionum non tantum quia est facultas, cujus actiones elicitae possunt esse humanae, hoc est voluntariae seu liberae, sed etiam maxime quia ut actio aliqua etiam alterius facultatis ab intellectu, dicatur humana seu voluntaria, praerequiritur ad eam concursus ipsius intellectus, hoc modo nempe ut res circa quam versatur humana actio sit ab ipsa rationali facultate cognita ; neque enim libere circa id versari possumus quod a ratione perceptum non fuerit ; et sicut nihil in genere est volitum nisi cognitum, sic nihil est libere volitum nisi ab intellectu cognitum. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, II, 37.

Voluntas non fertur in malum nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu. I, 366, 7-10.

498. *Utrum omnis appetitio feratur in bonum.*

« Sensus propositae quaestionis est an id omne quod actu appetitur sit bonum, ita ut malum ut malum nunquam possit appeti. Et quidem difficultas non est de appetitu naturali nec de sensitivo ; sunt enim haec appetituum genera ab authore naturae ad bonum determinata. Verum tota difficultas est de appetitu rationali, seu de voluntate : utrum omnis ejus appetitio feratur in bonum, ita ut non possit voluntas pro sua libertate malum etiam ut malum appetere. Dico malum ut malum, seu sub ratione mali ; neque enim dubium est eamdem ferri posse in malum, quatenus tamen alicujus boni speciem prae se fert ; sic enim voluntas ferri potest in malum, inhonestum seu turpe, quatenus illud idem bonum est jucundum seu delectabile, vel quatenus illud idem quod vere inhonestum est, speciem quamdam habet apparentis honestatis.

Licet igitur non desint qui asserant posse voluntatem appetere malum, ut malum est, et e contra repudiare bonum etiam qua bonum est, nihilominus tamen perstandum est in opposita eique communi sententia, quae proculdubio est Aristotelis 8 Ethic. cap. 2 ; 1 Polit. cap. 1 et alibi ; quam amplectitur ac probat D. Thomas 1. 2, quaest. 8, art. 1. Ratio Divi Thomae est quod appetitio nihil aliud sit quam rei appetentis ad aliud inclinatio, nihil autem inclinetur nisi ad aliquid sibi simile et conveniens, quod est bonum. Deinde si voluntas ferri posset ad malum sub ratione mali, malum ut malum esset actu appetibile, quod plane repugnat, cum ipsa malitiae ratio tollat convenientiam, qua sublata tollitur appetibilitas quae ex convenientia seu ex congruentia boni nascitur. Quod si malum ut sic non est appetibile, non potest intelligi quomodo possit appeti a voluntate quatenus tale. »

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, II, 15-16.

Nous avons des idées non seulement de l'entendement mais encore de la volonté. III, 295, 22-24. III, 432, 5-6.

499. « Ex his facile est intelligere quomodo intellectus dum est in corpore, non modo se, sed proprias quoque functiones atque habitus sibi inhaerentes dignoscat, nempe per discursum [Scil. : « non per speciem immaterialem sui ipsius, sed interventu specierum intelligibilium quas abstrahit a sensibus, idque non nisi actu reflexo et interposito discursu, quo ex aliarum rerum perceptione in sui notitiam deducitur ». C'est sans doute à cette doctrine de l'École qui oblige l'âme à passer par la connaissance des choses extérieures pour revenir ensuite sur elle-même que Descartes s'oppose lorsqu'il soutient au contraire que l'âme nous est « plus connue que le corps ». En d'autres termes, et en langage d'École, Descartes admet que l'âme peut dès cette vie « intelligere se per suam essentiam ».] et actione reflexa, idque intermediis speciebus rerum circa quas operando versatur. Caeterum anima sive intellectus per suos actus cognoscit habitus, quia experitur se cum facilitate et promptitudine, quae habituum propria est, operari. Jam vero ex propriis actibus et habitibus in sui ipsius notitiam se revocat. Quod vero spectat ad voluntatem et ipsius actus, licet non per propriam speciem cognoscantur, nihilominus tamen directa cognitione percipiuntur. Porro ea notitia, quam anima sive directa sive reflexa cognitione de se suisque potentiis et habitibus et actibus sibi comparat, non tantum ea est per quam cognoscitur aliquid an sit, sed etiam quid sit... quamvis ultro fateamur illam quoad praesentem animae statum esse multo certiorem ista quae nunc habetur valde imperfecta. »

E. A S^to^ Paulo, *Sum. phil.*, III, 426-427.

La volonté ne consistant qu'en une seule chose et son sujet étant comme indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. VII, 60, 20-25.

500. « 3. Praeterea, ea quae sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis et minus ; quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

... Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis quam in inferioribus, sicut et judicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus, quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adjunctam. »

Saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, 59, 3, ad 3^m^.

Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y

trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. » II, 628, 3-9. VII, 57, passim. VIII, 18, 13-16.

501. « Respondeo dicendum, quod in Deo est invenire liberum arbitrium ; alio tamen modo in eo, et in Angelis, et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suae finem, quem naturaliter vult, scilicet suam bonitatem ; alia vero omnia vult quasi ordinata ad hunc finem : quae quidem, absolute loquendo, non necessario vult, ut in praecedenti quaestione ostensum est, eo quod bonitas ejus his quae ad ipsam ordinantur non indiget, nisi ad ejus manifestationem, quae convenienter pluribus modis fieri potest : unde remanet ei liberum judicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter in Angelis : non enim ipsi ex necessitate volunt quidquid volunt ; sed hoc quod volunt, ex libero judicio volunt, sicut et nos.

Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo : variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit ; scilicet naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in Angelis. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas ; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens ; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum ; liberum vero arbitrium hominis et Angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Déo et in Angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem ; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et judicando, quia *cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sapient. IX, 14. Sed in Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione ; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel judicando ; et ideo Deus et Angeli habent promptam electionem liberi arbitrii ; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium Angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis, participans aliqualiter cum utroque extremorum. »

Saint Thomas, *De Verit.*, qu. 24, art. 3, ad Resp.

Voluntates sive affectus. VII, 37, 11-12, et 17. V. tex. 523.

Volitio. X, 419, 14-15. V. tex. 524, 525.

VUE

Le sens de la vue est le plus universel et le plus noble. VI, 81, 4-5.

502. « Aspectus omnium sensuum praestantissimus habetur. Primo, quia tenuioribus et a materiae faece liberioribus, ac non nisi per diaphanum illustratum transmissis imaginibus ad functiones suas utitur, nullamque realem immutationem ab objecto recipit, sed tantum notionalem ; nec enim, verbi gratia, exalbescit viso candore. Secundo, quia ejus actio celerrima est, utpote quae momento fiat. Tertio, quia e longiori tractu res attingit. Quarto, quia (ut caeteras ejus praerogativas omittamus) plures rerum differentias comprehendit ; quandoquidem visu totius mundi fabricam et ornatum intuemur, lucis pulchritudine fruimur, colorum varietatem distinguimus, corporum omnium magnitudinem, figuram, numerum, proportionem, situm, motum et quietem assequimur. Ideoque nullus sensus ad cognitionem inventione propria comparandam magis idoneus est. Unde Plato in Timaeo visui acceptam refert philosophiam ; et ejus imitator Philo Judaeus in libro de specialibus legibus : defluxit (inquit) Philosophia e coelo in hominum animos, sed oculis sequestris deducta est in hospitium. Nam hi primi conspexerunt vias, quae a coelo ad nos tendunt, regias. Item in libro de mundi opificio : quod, inquit, mens in animo est, id oculus in corpore. Videt enim uterque : altera intelligibiles res, alter sensibiles. Visus autem mentis ad noscenda incorporea, oculi ad contemplationem corporum, quae res ad alia multa prodest, et in primis ad id quod maximum est, scilicet philosophiam. »

Conimb., *De anima*, 2, 7, 6, 1.

Pourquoi les coups qu'on reçoit dans l'œil font voir diverses lumières ? VI, 130, 20-131, 20.

503. « Oculo compresso et huc atque illuc agitato in tenebris, cur internus quidam fulgor apparet ?

R. — Diluit dubium hoc Aristot. lib. de sensu et sensili cap. 2 ubi supponens corpora omnia tersa et polita fulgida esse, talem esse inquit corneam ideoque fulgere ; licet quandiu pupilla in suo loco manet, splendor ille non appareat, quia diversum esse oportet, quod videt, ab eo quod videtur ; diversum vero sit, et ex uno velut duo, cum pupilla dimovetur. »

Conimb., *De anima, Problem. de visu*, sect. 1ª, prob. 30.

Pourquoi on voit quelquefois les objets doubles ? VI, 141, 15-142, 14.

504. « Cur visile simplex interdum multiplex apparet ?

R. — Hujus rei causae, si particulatim enodentur, variae sunt [Lege Galenum libr. 10 de usu part. ca. 12, Arist. sect. 3, probl. 9 et 10 et 20 et 29, et sec. 31, probl. 11 et 18. *Note des Conimb.*]. Quae omnes ad unam communem pertinent, nimirum ad defectum conditionis requisitae ut objectum appareat unum, quae est uniformitas axium. Privativae autem causae ad triplex genus reduci solent ; ad situm oculorum ; ad situm rei visilis ; ad radios visuales. Propter situm oculorum apparet lucerna una duplex, cum quis verbi gratia, alterum oculum attollit, depresso altero ; aut cum ex copioso vino laxatus nervus opticus non sustinet pupillarum aequabilitatem, sicque illud evenit, quod Horatius cecinit :

Cum bibitur concha tunc jam vertigine tectum
Ambulat et geminis consurgit mensa lucernis.

Ob situm visilis; ut cum prae motus celeritate videtur objectum occupare simul aliquod spatium multo majus quam re vera occupet, qui est modus quidam objecti continuo tractu multiplicati. Sic baculus praepropere circumductus videtur circulus. Propter radios visuales; ut cum ob refractionem imaginum quae fit in quibusdam inspicillis habentibus varias eminentias, quadratulis aliisque ejusmodi figuris distinctas, apparent res multiplicatae in variis sitibus pro numero imaginum quae per refractionem multiplicantur. Sic etiam speculo fracto, mutatoque situ partium ob variam reflexionem specierum, quae tunc ex situs diversitate oritur, apparet eadem res in diverso situ speculi. »

CONIMB., *De anima, Problem. de visu*, sect. I, prob. 34.

Il n'y a que ceux qui peuvent voir pendant les ténèbres de la nuit, comme les chats, dans les yeux desquels la lumière se trouve. VI, 86, 8-12.

506. Multorum animalium veluti, felium, cur in tenebris fulgent radiantque oculi ?

« R. — Generatim cur corpora quaedam apud nos in tenebris luceant, exposuit Sosigenes Alexandri praeceptor 3 volumine de visu. Flammulenta, inquit, haec quadantenus naturam aetheris et quinti elementi participant, ea cognatione fieri ut admotum sibi aerem aut perspicuum aliud corpus illuminent. Quod autem id maxime noctibus faciant, rationem esse quia tunc majus lumen absit, alioqui evenire interdiu ut exiguum eorum lumen quasi exolescat et offundatur in magno. Noctu ergo cum refulgent, aerem proximum et circumfusum leviter sublustrant : non ita, ut alia item possint videri, sed ut sola se vindicent a tenebris. Atque hoc facit exilitas portionis ejus, e qua proficiscitur, manatque lumen. Nam et ipse quoque ignis, quamvis splendorem suum latius et diffusius mittat, adeo ut afferat etiam alia, tamen si remotior sit, caligant oculi in caetera, ipse ad conspectum sui vix sufficit. Ex his facile quivis intelliget cur oculi animantium, de quibus agimus, noctu fulgeant : videlicet quia innatam lucem obtinent, quae tamen cum exigua sit, ut similibus accidit, diurno lumine obscuratur et absconditur. Tribuit vero natura eam lucem iis animantibus, ut illius jaculatu praedam cernerent nocturno tempore. »

CONIMB., *De anima, Problem. de visu.*, sect. 1ª, prob. 16.

Quel est le lieu d'où vient l'action qui cause le sentiment de la vue ? VI, 85, 27-30.

507. « Fuit olim agitata diu a Philosophis celebris quaestio, utrum visio fieret emissis ab oculo radiis, an potius receptis ab objecto imaginibus seu speciebus intentionalibus. Primam partem asserebant Stoici et Platonici, quos postea secuti sunt quidam optici. Posteriorem vero Aristoteles adeoque Peripatetici omnes sunt amplexi, quam et nos utpote longe probabiliorem sequimur. Quod igitur aspectus non fiat emissione radiorum probatur, quia incredibile omnino est tantum luminis aut spirituum ab oculis

exilire posse, ut ad res tam varias tamque a se invicem dissitas quas simul contuemur possit pertingere. Deinde fieri non potest ut tam exiles ac tenues radii a rebus admodum distantibus, verbi gratia, a firmamento in quo stellas conspicimus ad oculos usque videntis reflectantur, cum ipsi radii solares non possunt reflecti a terra ad mediam usque aëris regionem. Quod vero admittendae sint imagines seu species intentionales quibus non tantum visus, sed etiam caeteri sensus obsignentur ad percipienda sua objecta tum praecedenti disputatione de sensu in communi, tum et in hac disputatione sectione praecedenti qu. 2 sub finem docuimus. [Voir art. Espèce.]

E. A S^to^ PAULO, *Sum. phil.*, III, 364.

APPENDICE

508. « Accretio sive augmentatio ea est corporis mutatio qua major quantitas acquiritur..... idque duobus modis fieri intelligitur. Primo quidem extrinseca materiae appositione ut cumulus tritici, apposito recente tritico, augetur : quae accretio a Philosophis vocatur per juxtapositionem, diciturque convenire corporibus vita carentibus. Secundo, hausto distributoque intus alimento ; ut puer, suscepto intus, digestoque alimento crescit, quae accretio a Philosophis vocatur per intussusceptionem, diciturque solis viventibus competere. »

Chauvin, art. Accretio.

509. « Adaequatum illud est quod amplitudine alteri aequale, aeque late patens, reciprocans cum altero ; nec excedens aliquid, nec excessum ab aliquo. Sic objectum scientiae alicujus dicitur adaequatum, cum in eo neque heterogeneum praeceptum ullum est inclusum, nec homogeneum disciplinae ullum exclusum. »

Chauvin, art. Adaequatum.

510. « Attributum apud Logicos est quodlibet praedicatum, seu quidquid de re aliqua vere potest enunciari aut affirmari. Vulgo distribuitur in *positivum* quod aliquid rei concedit, ut cum animatum dicitur de homine, vitam ei tribuit ; vel *negativum* quod aliquid a re tollit, ut cum inanimatum dicitur de lapide aut cadavere.....

Attributum apud Metaphysicos vulgo dicitur esse ratio quaedam formalis, subsequens ipsam subjecti rationem, et ex illa proveniens, sic tamen ut non sit a subjecto distincta realiter. Aliis attributum nihil aliud est quam modus cogitandi seu concipiendi rem aliquam, puta rem cui tribuitur ; atque sic attributum est ipsum ens de quo agitur certo modo consideratum. Est inquiunt, ipsum ens, *materialiter* scilicet, *realiter, fundamentaliter* ; alias nullum ens simplex foret in rerum natura. Diversum vero quid est *formaliter* et *ratione,* id est secundum diversos, eosque inadaequatos conceptus. Hinc *modus cogitandi* vocatur. Res enim una eademque pluribus ac diversis modis considerari potest, cujus ipsa sibi mens probe conscia est. Unde porro sequitur attributorum pluralitatem rem non componere, non mutare. Varii autem hi concipiendi modi, seu varia rerum attributa, partim rerum ipsarum perfectione, partim mentium nostrarum imperfectione nituntur. »

Chauvin, art. Attributum.

511. « Causa etiam dicitur prior effectu suo natura, ubi ipsa consideratur entitative aut materialiter. Id enim omne natura prius est altero, a quo aliud dependet in esse ; ab eo vero aliud dependet in esse, cui distinctam a se realiter communicat naturam. Atqui omnis effectus in esse dependet a sua causa ; causa quoque naturam a propria distinctam influit in effectum. Verum causa formaliter spectata, neque natura, neque tempore prior est suo effectu. Causa enim ut causa, et effectus ut effectus sunt relata, adeoque simul sunt et tempore et natura.

Chauvin, art. Causa.

512. « Certitudo formalis, seu actus..... solet definiri : firma adhaesio intellectus, ad aliquod objectum, ut cognitum ; vel, necessitas actus intellectus ad veritatem, cum exclusione formidinis.....

Haec actus certitudo, seu certitudo formalis... triplex vulgo admittitur, nempe Moralis, Physica et Metaphysica. Actus intellectus dicitur *moraliter* certus, quando assentitur illi veritati, quae quanquam aliter contingere possit, tam frequens tamen est, ut ejus dubium bonis moribus adversetur. Sic pro certo habeo Petrum Christicolam suos diligere inimicos, convivam non esse impium ; matrem diligere filium venustum et bene moratum. Dicitur autem actus *physice* certus, quando assentior alicui objecto firmiter, propter rationem in natura immutabilem ; seu, quando assentior illi veritati, quae quamvis aliter cogitari possit, servato tamen naturae ordine constantissima est : sic mihi constat hominem esse bipedem, Petrum esse moriturum, etc. Actus denique dicitur certus *metaphysice*, quando firmiter adhaereo illi objecto, quod ita mihi proponitur, ut nequidem per potentiam Dei absolutam aliter sese habere possit ; seu quando assentior illi veritati quae ne aliter quidem cogitari potest. »

Chauvin, art. Certitudo.

512bis. « Hinc sensus aliis *animae fenestrae*, per quas et foras prospectat, et lumen suum accipit ; aliis *animae nuncii et satellites*, quibus omnia quae foris geruntur cognoscit, dicuntur ; et omnium ore tritum est *nihil esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu* ; item, *intelligentem oportere speculari phantasmata.* »

Chauvin, art. Cognitio.

513. « Extensive dicitur de rebus corporeis quae qualitatem, adeoque magis et minus recipere possunt. Sic corpore calido ut tria, manu calida ut quinque ; manus est quidem magis calida *intensive*, corpus vero est magis calidum *extensive*.

Dicitur etiam extensive de non corporeis, quatenus haec ad plures actus sese quasi diffundunt. Sic magister est extensive doctior discipulo suo, quia plura objecta scit ; quamquam hic forte in aliquo genere scientiae magistro suo est doctior intensive, inquantum scilicet in hoc vel illo objecto scientifico plures veritates cognovit. »

Chauvin, art. Extensive.

514. « Habitudo est entitas qua aliquid est ad aliquid. Hinc oritur phrasis *se habere*. Nimirum *habere* dicitur, cui aliquid est unitum, seu cum quo est aliquid. Haberi vero dicitur, quod alicui est unitum, seu quod est cum aliquo.

Habitudo alia est entis, quasi quiescens et stans, diciturque *respectus*. *Respicere* enim est se ad aliquid habere ratione situs..... Alia vero habitudo est entis quasi se movens et fluens; haecque dicitur *Relatio*. *Referri* enim est se habere ad aliquid ratione motus, quasi tendere ad aliquid. Est et alia habitudo entis, id quasi terminans et figurans, quasi perficiens et complens; atque haec vulgo dicitur *modus*. »

CHAUVIN, art. Habitudo.

515. « Inductio seu ex inductione syllogismus est, definiente Aristotele, cum majus extremum de medio, per minus extremum quod ex omnibus singularibus constat, concluditur. Brevius dicitur: argumentatio qua ex singularibus universale, vel ex partibus totum colligitur, ut in subjecto exemplo:

Argentum, ferrum, stannum et quodvis metallum est malleabile
Ergo omnia metalla sunt malleabilia.

CHAUVIN, art. Inductio.

516. « Pneumatica, quae etiam *pneumatologia* vel *pneumatosophia* dicitur, est scientia quae contemplatur substantiam spiritualem, seu mentem, qua talem. In genere igitur haec disciplina mentis essentiam, attributa et functiones explicat, et accuratius tractat in specie de mente Divina, Angelica et humana. »

CHAUVIN. art. Pneumatica.

517. « Scholis etiam familiaris hactenus fuit distinctio qualitatis in realem et intentionalem.

Qualitas realis dicitur illa quae in subjecto manet, hocque non nisi in adstans facit operari; verbi gratia, calor igni immanens et in vicina solum agens.

Qualitas intentionalis dicitur illa quae a subjecto emanat, hocque in distans etiam operari facit. Sic lumen a sole egreditur et remotiores quosque mundi angulos illuminat. »

CHAUVIN, art. Qualitas.

518. « Qualitas manifesta ea est cujus causa vel causae et formalitas facile possunt explicari..... Qualitas occulta est potentia abscondita vel latens, qua res naturales aliquid agunt, vel patiuntur, cujus vero ratio a priori reddi nequit, utpote a forma substantiali immediate emanans. Vel dicitur: potentia sensibus haud exposita, quaeque effectibus tantum deprehenditur, ideoque proprio nomine designari nequit. »

CHAUVIN, *Ibid.*

519. « Receptio apud Philosophos nihil aliud est quam *passio*, quatenus haec opponitur actioni; alias enim passio receptiva non est destructiva sed potius perfectiva, uti loquuntur Scholastici, concipiturque in patiente seu recipiente quasi alicujus aut realitatis aut modificationis acquisitio per actionem alterius. Atque sic in quolibet recipiente, qua tali, supponitur quaedam imperfectio seu defectus, vel in essentia, vel in potentia, cui imperfectioni seu defectui succurritur, cum aliquid quasi porrigitur, quod recipiens recipit actu. »

CHAUVIN, art. Receptio.

520. « Transcendens, transcendentale dicitur illud quod transcendit omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter non includatur. Hinc, *transcendentale* vulgo sumitur contradistincte τῷ *praedicamentali*, quia scilicet trans aut supra omnia praedicamenta scandit et ascendit. Nullibi autem occurrit ejusmodi transcendentale quam in Metaphysica, ubi ens generalissimum, a singularibus omnimode abstractum, et tanquam quid eis superius consideratur. »

Chauvin, art. Transcendens.

521. « Ex dictis constat duplicem distinguendam esse unitatem : simplicitatis scilicet et compositionis.

Unitas simplicitatis est indivisa et indivisibilis. Estque vel summae simplicitatis, vel secundum quid talis. Absolutae simplicitatis unitas est in ente, in quo omnia simplicissime unum sunt, quodque nullum prorsus habet attributum absolutum quod ab eo separari possit. Talis unitas uni et soli competit Deo..... Unitas vero simplicitatis secundum quid talis, seu comparatae, est in ente, quod habet essentiam quidem indivisam et indivisibilem, sed ea tamen habet attributa, quae proprie *modi* appellantur, quaeque ab eo dividi et separari possunt. Talis unitas mentibus angelicis et humanis competit..... Unitas compositionis est in se indivisa, sed divisibilis in ente, quod essentiam habet ex partibus compositam et in partes dividuam. Haec corporum est, quae ut ex partibus concrevere, ita in easdem resolvi iterum possunt. Ita homo ens unum ex anima immortali et corpore concreto coaluit, corpus ipsum unum est ex carne et ossibus constans. Cum hac compositionis unitate, maxima distinctio, realis scilicet, amice conspirat, cum inter partes sit, quae ut arcte unitae, positive tamen separabiles sunt. »

Chauvin, art. Unitas.

522. « Veritas rei seu veritas metaphysica nihil aliud esse videtur quam ipsissima cujusque rei, sicuti est, existentia, seu ipsa cujuslibet rei existentis entitas. Quod enim reipsa est, id vere est. »

Chauvin, art. Veritas.

523. « Peripateticis placet affectus esse motus appetitus sensitivi circa bonum vel malum opinatum, cum vehementi et non naturali spirituum corporeorum mutatione. »

Chauvin, art. Affectus.

524. « Voluntatis humanae vulgo ex Aristotele duos actus faciunt : Βούλησιν et προαίρεσιν, sive volitionem et electionem ; quarum illa sit finis ultimi, haec mediorum. »

Chauvin, art. Voluntas.

525. « Praeter hanc voluntatis usurpationem pro facultate volendi, est et alia, etiam propria, ejusdem vocis acceptio, pro actu scilicet volendi, quasi dicas *volitio*. »

Ibid.

SUPPLÉMENT

Les pages qui suivent contiennent des additions colligées au cours de lectures en vue d'une réédition possible de l'ouvrage. Le nombre imprimé d'abord se rapporte à celui de la page du livre auquel il est fait une addition. On trouvera ensuite le mot désignant l'article, nouveau ou ancien, auquel l'addition se rapporte ; puis la phrase ou l'expression de Descartes avec laquelle le lecteur est invité à comparer une certaine doctrine scolastique ; enfin un ou plusieurs textes scolastiques suffisants pour identifier cette doctrine.

Une Postface dira, d'une manière générale, quelles raisons il peut y avoir, pour un lecteur moderne, à posséder une connaissance assez précise des thèses scolastiques présentes à la pensée de Descartes lui-même au moment où il écrivait. Qu'il emploie un langage scolastique pour s'opposer à la doctrine, ou pour l'approuver (plus rarement et toujours en un sens personnel à déterminer), ou encore simplement parce que les mots scolastiques dont il usait étaient à ses yeux la propriété de tout le monde, on ne saurait se flatter de comprendre exactement la pensée de Descartes, dans les cas de ce genre, sans s'assurer du sens que les mots dont il use avaient dans son esprit.

Le présent Index doit permettre à ceux qui le désirent de se procurer ce genre d'information ; la comparaison reste pourtant toujours à faire par le lecteur ; un commentaire déterminant dans chaque cas le rapport de la pensée cartésienne à la scolastique dont il emprunte occasionnellement le langage, parfois simplement pour montrer qu'il le connait, serait un travail immense, plein d'aléas et peut-être au-dessus des forces d'aucun homme. On arrive vite, en ces matières, à l'invérifiable, mais il peut être pour chacun très profitable de s'y essayer.

Rappelons enfin que cet *Index* n'est pas une concordance. Il n'a pas semblé nécessaire de renvoyer à tous les passages où un certain mot figurait dans le texte de Descartes. La formule

ʼpassimʼ signifie qu'un mot se rencontre fréquemment, çà et là, dans l'écrit où nous renvoyons, sans qu'il y ait un intérêt particulier à en relever l'emploi en vue d'une comparaison possible avec son origine scolastique. Nous espérons avoir péché par excès plutôt que par défaut à cet égard. Si le contraire s'est produit, on voudra bien nous en excuser.

1

ABSTRACTION

L'abstraction se fait de deux manières : 1, par mode de jugement ; x n'est pas dans y, ou existe à part d'y ; 2, par mode d'appréhension simple : on conçoit x sans concevoir y.

526. « Dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis : sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per permodum simplicis et absolutae considerationis : sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. » Saint Thomas, *Summa theologiae*, I, 85, 1, ad 1m. — Le sens d'abstraction qui signifie l'acte par lequel l'intellect agent abstrait les espèces intelligibles des phantasmes, ne se rencontre pas chez Descartes, selon qui les idées générales ne sont pas ' abstraites ' du sensible, mais innées. Le sens cartésien de ce terme est toujours celui de ' considérer à part ' ; sens d'ailleurs classique lui aussi, comme on vient de le voir par l'exemple de saint Thomas. Cet acte d'abstraction par lequel un terme est conçu à part d'un autre, sans affirmation ni négation, est précisément l'*abstractio praecisiva*. Cf. Jean Rohmer, ' La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Hales à Jean Peckham ', AHDLMA, 3 (1928) 105-184.
Ajouter aux références à Descartes : III, 420-421 ; III, 474-475.

5

ACCRETIO

Accroissement, croissance ; l'un des genres du mouvement dans la physique d'Aristote : le mouvement selon la quantité *(motus ad quantitatem)*, qui peut être soit de croissance (vers la dimension parfaite) soit de décroissance (en diminuant à partir de là). Voir Aristote, *Physique*, 226 a 29-31.

ACTE

Au sens d'accident, voir plus loin, n. 434. — Acte premier et acte second : l'acte premier est le sujet capable d'opérer, l'acte second est son opération ; cf. n. 8.

8

ACTUEL

Par opposition à : en puissance. L'être et l'acte étant identiques, actuel signifie réel, actuellement signifie réellement. Pour des définitions de l'acte et de la puissance, voir, entre autres, Thomas d'Aquin, *In Metaphysicam Aristotelis*, lib. IX, lect. 3, ed. M.-R. Cathala, n. 1804-1806, et lect. V, 1823-1828.

ADMIRATION

Voir texte 334.

9

AIMER

« si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu », IV, 607, 8-608, 9.

527. « Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se : quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia...

Respondeo... diligere... Deum super omnia, est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae, non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod natum aptum est esse : *sic* enim *agit unumquodque, prout aptum natum est esse*, ut dicitur in II *Phys.* (lect. XIII). Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde, naturali appetitu vel amore, unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in lib. *De divin. nom.* (c. IV, lect. 9), quod *Deus convertit omnia ad amorem suiipsius.* Unde homo in statu naturae integrae dilectionem suiipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed, in statu naturae corruptae, homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae, propter corruptionem naturae, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo, in statu naturae integrae, non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed, in statu naturae corruptae, indiget homo, etiam ad hoc, auxilio gratiae naturam sanantis. » Saint Thomas, *Summa theologiae,* Ia 2ae, 109, 3, Resp.

9

AIR

Texte 14.

528. « Et dicit (Aristoteles) quod similiter leve fit ex gravi, sicut calidum ex frigido ; ut puta cum aër, qui est levis, fit ex aqua, quae est gravis... Licet enim actus levis sit esse sursum, tamen a quibusdam quaeritur quare gravia et levia moventur in propria loca. Sed causa hujus est, quia habent naturalem aptitudinem ad talia loca. Hoc enim est esse leve, habere aptitudinem ad hoc quod sit sursum ; et haec est etiam ratio gravis, habere aptitudinem ad hoc quod sit deorsum. Unde nihil est aliud quaerere quare grave movetur deorsum, quam quaerere quare est grave. Et sic illud idem quod facit ipsum grave, facit ipsum moveri deorsum. »
Saint Thomas, *In Phys. Aristotelis*, VIII, 8, 1033-1034 (ed. Maggiolo, Marietti, 1954, p. 541). — Cf. texte 355.

19

AME

« ...animam humanam... agnoscitur sola esse forma substantialis... » III, 503, 9-10.

529. « Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio (Viennensi) reprobamus ; definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. » Denzinger, *Enchiridium Symbolorum*, 31[e] éd. par C. Rahner, Herder, Freiburg i. Br., 1960, art. 481, pp. 222-223. — Position condamnée de nouveau plus tard, à propos de Rosmini-Serbati, sous la forme : « forma substantialis corporis non est ipsa anima. » *Op. cit.*, art. 1914, p. 530.

22

ANGE

Art. 37, compléter ainsi la référence : I, 51, i, ad lm.

23

ANIMUS

Mot employé librement par Descartes, parfois, semble-t-il,

pour éviter *anima*. Chez Thomas d'Aquin, le mot désigne la faculté ' irascible ' de la partie sensitive de l'âme : *Sum. theol.*, 2-2, 129, 1, obj. 1.

Supprimer le renvoi à art. 205.

33

ATTRIBUT

Attributs divins, supprimer la référence à art. 87.

34

BÊTES

N'ont pas d'âmes : I, 154, 2-13. II, 39, 9-41, 26. III, 86, 14-18 ; 121, 10-14. IV, 65, 6-8 ; 573-576. V, 243, 15-254, 4. VI, 58, 15-16 (et 572, l. 37). VII, 229, 10-230, 11 ; 335, 19-21.

530. « Sed contra, I : Est quod dicitur, *Genes.* 1 : 20 : *Producant aquae reptile animae viventis*, et ita videtur quod animae sensibiles reptilium et aliorum animalium sint ex actionibus corporalium elementorum...

Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest (sc. per se subsistere et omnem corporalem naturam transcendere). Esse autem hujusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus : quod eorum operationes ostendunt, quae sine organo corporali esse non possunt ; unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant hujusmodi animas post corpora remanere, cum utrumque simul in libro *De ecclesiasticis dogmatibus* condemnatur. » *Qu. disp. De Potentia*, III, 11, *Sed contra* et Resp.

Voir : Ame végétative, Ame sensitive, p. 14, et p. 13, texte 21.

41

CAUSA

Art. 66 : causa adjuvans, compléter ainsi la référence : *In lib. Metaphysicorum Aristotelis*, lib. V, lect. 2, 768 ; éd. Cathala, Rome, Marietti, 1926.

Noter que saint Thomas a signalé l'origine avicennienne de cette notion ; bien entendu, par rapport à lui-même :

531. «Sciendum est autem quod secundum Avicennam quatuor sunt modi causae efficientis : scilicet perficiens, disponens, adjuvans et consilians. » Loc. cit. art. 766.

Même division avicennienne de la cause efficiente dans Saint Thomas, *In lib. Physicorum Aristotelis,* lib. II, lect. 5, art. 180 ; éd. Maggiolo, Rome, Marietti, 1954, p. 92.

56

« ...an linea constet ex punctis vel partibus ? »..., ajouter à l'article 96 le texte suivant :

532. « Et dicit (Aristoteles) quod hoc quod dictum est de tempore et nunc, consequitur quodammodo ad hoc quod invenitur in linea et puncto : quia punctum continuat lineam, et distinguit ipsam inquantum est principium unius partis et finis alterius... Et dicit manifestum esse quod nunc non est pars temporis, sicut neque id per quod distinguitur motus, est pars motus, scilicet aliqua dispositio signata in mobili ; sicut etiam nec puncta sunt partes lineae. Duae enim lineae sunt partes unius lineae. » Saint Thomas, *In libros Physicorum Aristotelis,* l. IV, lect. 18, ed. P. M. Maggiolo, Romae, Marietti, 1954, art. 591-592, pp. 288-289. La raison en est que le continu ne peut se composer d'indivisibles ni par mode de continuité ni par mode de contact (*op. cit.,* l. VI, lect. I) : « ex his sequitur quod impossibile sit aliquod continuum componi ex indivisibilibus, ut lineam ex punctis ; si tamen linea dicatur aliquid continuum, et punctum aliquid indivisibile. Addit autem hoc (Aristoteles) ne aliquis nomine lineae et puncti aliter uteretur. » (art. 751, p. 374).

57

CONTRADICTION

533. « Quoniam quatuor sunt oppositiones, ut dicitur in *Praedicamentis* (*Categ.* ch. 10) ideo de eis breviter agere intendimus. Porro enim considerandum est quod oppositio contradictionis prima est et major inter alias, cujus rationem assignat Philosophus in libro *Posteriorum* (I, 2) dicens quod « contradictio est oppositio cujus secundum se non est medium » ; medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contradictoriae, et consequenter magis et minus opponuntur. » Saint Thomas, *De quatuor oppositis,* ch. I. — Sur l'opposition de ' contrariété ', *op. cit.,* cap. 2.

58

Corpus physicum... Supprimer la référence : V. art. 12 ; noter que les scolastiques usaient ordinairement de l'équivalent : ' corpus naturale '. Le ' corpus naturale ' est le sujet de la ' scientia naturalis ', ou physique. Ce sujet de la physique se définit comme le « ens mobile », ou corps possédant en soi le principe de son mouvement :

534. « de his ...quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur. Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subjectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est ; naturalia autem sunt quorum principium est natura ; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est ; de his igitur quae habent in se principium motus est scientia naturalis. » Saint Thomas, *In lib. Phys. Aristotelis,* lib. I, lect. 1, art. 3 (ed. Maggiolo, p. 3).

62

Création continuée : « nullam rem sine Dei concursu posse existere », ajouter les textes suivants :

535. « Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius : nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (II, 23 sqq.) quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse. » *Contra Gentiles,* III, 65.

535 bis. « Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente ; sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aerem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt, esse in eis causat, res in eis conservans, ut ostensum est (cap. 65) ; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam. » *Contra Gentiles,* III, 67.

82

1. Il n'y a que Dieu qui agisse par son essence.

Conséquence immédiate de la notion théologique que tout ce que Dieu a, il l'est. Comme son intellection et sa volonté, sa puissance et son action sont donc son essence. Il n'y a entre l'essence et l'action ou opération divine qu'une distinction de raison, d'ailleurs fondée :

536. « Ad quintum dicendum, quod ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, et quod non sit in Deo potentia : hoc enim quod est actionis principium, potentia est : unde essentia divina ex hoc ipso quod ponitur Deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiae in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiae ejus, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiae. — Ad sextum dicendum quod

cum dicitur, quod in perpetuis non differt esse et posse, intelligitur de potentia passiva ; et sic nihil facit ad propositum, quia talis potentia non est in Deo. Tamen quia verum est quod potentia activa est idem in Deo quod ejus essentia, ideo dicendum, quod licet essentia divina et potentia sint idem secundum rem, tamen quia potentia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit : nam nomina respondent intellectibus, secundum Philosophum. » Saint Thomas, *Qu. disp. de potentia*, q. I, a. 1, ad 5m et 6m.

2. Si Dieu est présent *ubique per essentiam* : V, 343, 14-22 ; 403, 11-17.

537. « Sic ergo est in omnibus (Deus) per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subdantur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est art. I. » Saint Thomas, *Summa theologiae*, I, 8, 4, Resp. Cf. I, 8, I, art. I, Resp. « Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens ; sed sicut agens adest ei in quod agit... Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus... Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. »

3. Textes 138, 139, ajouter : « Cum autem in Deo potentia et essentia non distinguantur... », V, 343, 19.

538. « Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

Praeterea, omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. Id autem quo quis agit, est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia. » Saint Thomas, *Contra Gentiles*, II, 8.

84

DIMENSION

Noter la position curieusement pré-cartésienne attribuée par Aristote à Platon, qui identifie la matière au lieu :

539. « Antiqui putaverunt locum esse spatium quod est inter terminos rei continentis, quod quidem habet dimensiones longitudinis, latitudinis et profunditatis. Non tamen hujusmodi spatium videbatur esse idem cum aliquo corporum sensibilium ; quia recedentibus et advenientibus diversis corporibus sensibilibus, remanet idem spatium. Secundum hoc ergo sequitur quod locus sit dimensiones separatae. Et ex hoc volebat syllogizare Plato quod locus esset materia... Quia igitur locus est dimensiones, et dimensiones sunt

materia, dicebat Plato in *Timaeo*, quod idem est locus et materia. » Saint Thomas, in *lib. Physicorum Aristotelis*, lib. IV, lect. 3, éd. Maggiolo, art. 425-427, p. 210.

87

DISTINCTION

Les remarques insérées entre parenthèses [C'est sans aucun doute... Suarez, Met. disp. 9, 2, 4] seront utilement lues à la lumière de Norman J. Wells, ' Descartes and the Modal Distinction ', *The Modern Schoolman*, 43 (1965) 1-22.

90

DOLOR

Voir PASSION, art. 380.

94

EMPYREE

540. « Ad distinctionem ergo coelorum sciendam considerandum est quod coelum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie, et naturaliter ; et sic dicitur coelum corpus aliquod sublime, et luminosum actu, vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundum hoc ponuntur tres coeli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant coelum aqueum, vel crystallinum. Tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant coelum sidereum ; et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum, et septem sphaeras planetarum, quae possunt dici octo coeli. » Saint Thomas, *Summa theologiae*, I, 78, 4, Resp.

96

« Judicant spatium quod inane appellant nihil esse ». — Position attribuée à Démocrite par Aristote (*Phys*. I, 10, 5) : Democritus principia facit firmum et inane, quorum aliud quidem sicut quod est, aliud sicut quod non est esse dicitur ». Commentaire de saint Thomas :

541. « Tertia vero opinio est eorum qui posuerunt plura principia. Inter quos Democritus posuit omnia fieri ex indivisibilibus corporibus, quae quidem ad invicem conjuncta, in ipso contactu quoddam vacuum relinquebant ; et hujusmodi vacuitates vocabat poros, ut patet in I *De generatione*, lect. XII. Sic igitur omnia corpora ponebat composita ex firmo et inani, id est ex pleno et vacuo ; unde plenum et vacuum dicebat esse principia naturae ; sed plenum attribuebat

enti, vacuum vero non enti. » *In libros Physicorum Aristotelis,* lib. I, lect. 10, art. 76 ; éd. Maggiolo, p. 42. Cf. IV, 9, art. 498, éd. cit., p. 242.

ESPÈCE

Espèce, genre et individu. — Les choses se distinguent selon le genre, l'espèce et l'individu. Sont *génériquement* différentes celles qui n'ont en commun aucun prédicat univoque : les prédications selon le genre sont donc équivoques ; il y a dix genres suprêmes, qui sont les dix catégories. Sont *spécifiquement* différentes les choses qui sont univoquement prédicables d'un même genre, bien que contenues dans des espèces différentes ; ces espèces se déterminent progressivement les unes des autres à mesure qu'elles s'éloignent du genre qui les contient toutes :

542. « Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur ; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus ; et in singulis horum una, species perfectior aliis invenitur. » Saint Thomas, *Summa theologiae,* I, 47, 2, Resp.

Voir aussi : *In lib. Metaph.,* lib. X, lect. 11, ed. Cathala, art. 2132, p. 605.

106

Ajouter à Essence : « naturam sive essentiam... », III, 423, 27-20 ; cf. texte 177, et p. 199, texte 311.

106

Ligne 4, au lieu de *ipsum,* lire *ipsam.* — Ligne 5, au lieu de *prescendi,* lire *prescindi.*

ÉTENDUE. EXTENSION

L'âme et Dieu ont une extension de puissance, non de substance.

En ce qui regarde Dieu, voir Saint Thomas d'Aquin :

543. « Sic ergo est (Deus) in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi. » *Summa theologiae,* I, 8, 3, Resp.

Cf. DIMENSION, GRANDEUR.

111

ÊTRE

Ajouter : Ens per se et ens per accidens ; homo non est ens per accidens.

III, 460-461 ; 492-493 ; 508-520.

544. « Ostendit (Philosophus) quot modis dicitur ens per accidens, et dicit quod tribus : quorum unus est, quando accidens praedicatur de accidente, ut cum dicitur ' justus est musicus '. Secundus, cum accidens praedicatur de subjecto ut cum dicitur, ' homo est musicus '. Tertius cum subjectum praedicatur de accidente, ut cum dicitur ' musicus est homo '. » Saint Thomas, *In lib. Metaphysicorum Aristotelis*, lib. V, lect. 9, art. 886 ; ed. Cathala, p. 285.

545. « ...scientia non speculatur de ente per accidens, quia scientia speculatur de his quae sunt entia secundum rem ; ens autem secundum accidens est ens quasi solo nomine, inquantum unum de alio praedicatur. Sic enim unumquodque est ens inquantum unum est. Ex duobus autem, quorum unum accidit alteri, non fit unum nisi secundum nomen, prout scilicet unum de altero praedicatur, ut cum musicum dicitur esse album, aut e converso. Non autem ita quod aliqua res una constituatur ex albedine et musico. » *Op. cit.*, art. 1176, p. 358.

Voir Union, texte 466.

111

EXHALAISON

546. « Cum enim terra calefacta fuerit per motum solis, oportet aliquam exhalationem resolvi a terra. Quae non est uniusmodi, ut quidam putant, sed est duplex : quaedam est enim magis vaporosa et humida, quaedam vero est magis spumosa et sicca : nam ab humido aqueo quod est super terram, resolvitur et elevatur vaporosa exhalatio et humida ; ab ipsa autem terra, quae est siccae naturae ; elevatur exhalatio fumosa sive spumosa. Harum autem exhalationum, spumosa quidem supereminet propter calidum, quod in ea dominatur et magis eam subtiliat ; siccum enim et calidum leve est, et talis est ignis natura. Vaporosa autem exhalatio, quae est magis humida, subest spumosae propter pondus, non enim ita rare fit ; calidum enim et humidum pertinent ad naturam aeris, qui subest igni calido et sicco existenti. » Saint Thomas, *In Aristotelis libros Meteorologicorum*, lib. I, lect. 6, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Romae, 1952 ; art. 39, p. 414.

117

FIN

Dieu est la cause finale de la création ; ajouter le texte suivant :

547. Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu ; agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (III, 2). Ex agente autem materia in actum formae reducitur : unde materia fit actu hujus rei materia, et similiter forma hujus rei forma, per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quo praecedens finis intendatur ut finis : non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra (II, 1) ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis. Hinc est quod dicitur *Proverb.*, 16 : 4, « Universa propter semetipsum operatus est Deus ». Et *Apoc.* 22 : 13, « Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus. » Saint Thomas, *Contra Gentiles*, III, 17.

134

GRACE

Terme de théologie, non de philosophie, où la grâce n'est pas prise en considération, I, 366, 17-20. — La connaissance des vérités révélées en dépend, II, 347, 21-30 (en opposition avec les « vérités acquises » par l'étude : comparer vertus naturelles acquises et vertus surnaturelles infuses). — La connaissance naturelle de Dieu, sans la grâce, ne mérite pas la gloire surnaturelle, III, 544, l. 8-25 (contre Pélage) ; IV, 608, 1-3. — Transcende la connaissance naturelle, IV, 117, 6-10 ; 314, 9-12.

548. « Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem ; ultra autem non potest nisi per aliquam formam supper-additam : sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda : ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur : sicut lumine fidei vel prophetiae ; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. » Saint Thomas, *Summa theologiae*, la 2ae, 109, 1, Resp.

549. « Nulla res potest agere ultra suam speciem : quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participa-

tionem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. » Op. cit., Ia 2ae, 112, 1, Resp.

550. « Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem... Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. » *Cont. Gent.*, III, 147.

135

HOMME

« Quod autem Ecclesiastes, ubi ait *hominem nihil habere jumento amplius*, de corpore tantum loquatur, etiam supra ostendi... » III, 434, 11-15.

551. « Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt ; similis est etiam vitae processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur *Eccles*. 3 : 19. Ergo, ut ibidem concluditur : *unus est interitus hominis et jumentorum et aequa utriusque conditio*. Sed anima brutorum est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur *Sap.*, II. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus : similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo... Unde est falsum est quod dicitur *Eccles.*, 3 : 19 : *Nihil habet homo jumento amplius*. Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam. » Saint Thomas, *Summa theologiae*, I, 75, 6, ad lm.

142

IMPETUS

« L'*impetus* imprimé en une balle d'arquebuse n'est point différent de son mouvement », III, 180, 23-181, 1.

Voir Mouvement, texte 301, p. 193 : « Contraria tamen sententia... ».

142

INDIFFÉRENCE

Liberté d'indifférence, III, 378, 1-382, 2. IV, 115-119 ; 173-175. VII, 57, 21-27. VII, 57-59. — autre en Dieu qu'en l'homme, VI, 431-433. — et prévision divine, IV, 353-354.

En faveur de la liberté d'indifférence :

552. « Potentiam quippe liberam esse, non esse aliud quam posse indifferenter elicere hic et nunc et non elicere actum... » Molina, *De concordia gratiae et liberi arbitrii*, 23, 4-5, 1, 7.

553. « Quin potius, idcirco libere operatur (voluntas) libereve se determinat ad operandum, quia prius natura est indifferens, ut ita se determinet aut non determinet ; atque adeo quando se determinat, potest non se determinare ; postquam vero in aliquo instanti intelligitur jam ad unum determinata, implicat contradictionem se non determinasse in eodem instanti, ac proinde jam non est libera ad non ita se determinandum. » *Op. cit.*, 14, 13, 53, 4.

2. Contre la liberté d'indifférence :

554. « Adeo ut indifferenter se habet re ad agendum et non agendum posthabito ordine finis, qui regula est appetitionum nostrarum, non sit vera libertas sed spuria et verus libertatis defectus. » Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae*, I, 1, 1.

554 bis. « Et quanquam indifferentia ad varios actus in causa secunda reperiatur, non tamen tanquam quid quod ad ejus libertatem pertineat, sed tanquam conditio creaturae. Indifferentia illa, si proprie loquimur, in libertate nostra reperitur, non ad eam pertinet. » Op. cit., I, 30, 10.

Cf. LIBERTÉ.

150

Ajouter à INFINI : être et infini : V, 356, 8-14.

555. « Et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti : est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur. Unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse, ut ex superioribus (q. 4, a. I, ad 3m) patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra (q. 3, a. 4) ostensum est : manifestum est quod Deus est infinitus et perfectus. » Saint Thomas, *Summa theologiae*, I, 7, 1, Resp.

556. « Ipsum esse absolute consideratum infinitum est : nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse per seipsum. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus. » Saint Thomas, *Contra Gentiles*, I, 43.

186

Ajouter à l'article 289 le texte suivant qui en explique la fin :

557. « Si aliquod corpus est infinitum, non potest moveri circulariter ; sed corpus primum movetur circulariter ; ergo non est infinitum.

Primo ergo probat conditionalem sic : quia si corpus quod circulariter fertur est infinitum, necesse est quod lineae rectae quae egrediuntur a centro ipsius, sint infinitae ; protenduntur enim quamdiu durat corporis quantitas. Distantia autem quae est inter infinitas lineas, est infinita.

Posset autem aliquis dicere quod, etiamsi sint lineae infinitae centro egredientes, tamen inter eas est aliqua distantia finita : quia omnis distantia mensuratur secundum lineam rectam, potest autem aliqua linea finita protrahi inter duas praedictas lineas, puta in propinquitate ad centrum. Sed manifestum est quod extra illam lineam poterit alia linea recta major protrahi inter illas lineas de quibus primo loquebamur. Et ideo dicit quod non loquitur de distantia quam mensurant tales lineae ; sed illam distantiam dicit esse infinitam, quae mensuratur per lineam extra quam non est sumere aliam lineam majorem, quae tangat utramque primarum linearum.

Et talem distantiam probat esse infinitam dupliciter. Primo quidem quia omnis talis distantia finita est inter lineas egredientes a centro finitas ; oportet enim quod iidem sint termini linearum egredientium a centro, et lineae finitae mensurantis extremam distantiam inter eas. Secundo probat idem per hoc quod qualibet distantia data inter duas lineas mensuratas egredientes a centro, est accipere aliam majorem, sicut quolibet numero dato est accipere majorem ; unde sicut est infinitum in numero, ita est infinitum in tali distantia.

Ex hoc sic argumentatur. Infinitum non est pertransire, ut probatum est in VI *Physicorum*, sed si corpus sit infinitum, necesse est quod distantia sit infinita inter lineas egredientes a centro, ut probatum est ; ad hoc autem quod fiat motus circularis, oportet quod una linea egrediens a centro pertingat ad situm alterius ; sic igitur nunquam contingeret aliquid circulariter moveri. » Saint Thomas, *In Aristotelis libros de Caelo et Mundo*, lib. I, lect. 9, art. 100 ; ed. Spiazzi, p. 48.

196

Dieu est la cause générale de tous les mouvements du monde :

558. « Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina. Nihil enim dat esse nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est. Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse. » Saint Thomas, *Contra Gentiles*, III, 66. — « Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut

ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei... Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti. » *Op. cit.*, III, cap. 66 et 67.

202

NÉANT

Au lieu de : Voir texte 501 sub fin., lire : voir texte 272. Ajouter :

559. « Duo autem supponebat Anaxagoras ex quibus procedebat. Quorum primum est quod etiam ab omnibus naturalibus philosophis supponebatur, quod scilicet ex nihilo nihil fiat. » Saint Thomas, *In libros Physicorum Aristotelis*, lib. I, lect. 9, art. 59 ; ed. Maggiolo, p. 35. — « Adducit autem (Averroes) ad hoc tertio communem opinionem omnium antiquorum physicorum ponentium nihil ex nihilo fieri. » *Op. cit.*, lib. VIII, lect. 2, art. 973, p. 505.

205

PARALOGISME

Sophisme en matière de démonstration, I, 18, l. 12 ; I, 19, I, 20, 28. — Sophisme, loc. cit., l. 10.

Le paralogisme est l'espèce du genre sophisme qui consiste en une faute dans la forme d'un raisonnement syllogistique. Aristote, *Topiques*, ch. 4 à 7, 166 b 21 - 169 b.

223

PÉCHÉ

Ajouter :

560. « In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana ; regula autem suprema est lex aeterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus ; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex praemissis (q. 19, a. 3, 4), quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae ; et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem rectitudinis vel peccati. » Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia 2ae, 21, I, Resp.

241

Ligne 9, au lieu de : IV, 444... 445, 1-5 ; lire IV, 444,4-445,8.

247

PROVIDENCE

Au lieu de : V. art. Perfection, lire :

561. « Necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis : ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia : non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem ; secundum illud Apostoli *ad Rom.* (13 : 1) : *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia, quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (I, 22, 1) : necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. » Saint Thomas, *Summa theologiae,* I, 22, 2, *Resp.*

260

RÉVÉLATION

Révélation et raison : III, 425, 27-426, 13. Voir lumière naturelle, art. 257-261.

562. « Sed contra est quod dicitur II ad Tim. 3 : 16 : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad justitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientam divinitus inspiratam.

Respondeo. — Dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur a Deo ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai., 64 : 4 : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini, ad salutem, quod ei nota fierent quaedam, per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt...

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora homi-

nis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem : unde et ibidem, *Eccli.*, 3 : 25 subditur : *Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in his sacra doctrina consistit. » Saint Thomas, *Summa theologiae,* I, 1, 1.

« quaedam sola fide creduntur... ; aliae... ratione naturali quaeri etiam possunt ; ...denique... aliae sunt... quae ad solum ratiocinium humanum spectant... » VIII², 353, 1-4, 12.

563. « Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitione ascendit. — Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. — Tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda. » Saint Thomas, *Contra Gentiles,* IV, 1.

564. « Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicuti est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi ; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. » *Op. cit.*, I, 3.

565. « Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandas per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris *De Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur ; sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. » Saint Thomas, *In Boetii de Trinitate,* Prooem., q. II, a. 3, Resp.

261

SANG

L'Écriture dit qu'il est l'âme des bêtes : « anima carnis in sanguine est », Levit. 17 : 14 ; « sanguis enim eorum pro anima est. » Deuter. 12 : 28.

I, 414, 22-25. I, 414, 27-415, 5. III, 86, 14-18. IV, 65, 7-8.

271

SIMPLE

« Aucun être simple n'a en soi le principe de sa destruction », III, 649, 24-25.

567. « Dicit ergo (Aristoteles) quod omnes substantiae simplices sunt actu entes, et nunquam entes in potentia : quia, si quandoque essent in actu et quandoque in potentia, generarentur et corrumperentur : sed hoc non potest esse, ut ostensum est : nam hujusmodi substantiae sunt formae tantum, unde etiam secundum se sunt entes ; ens autem secundum seipsum non generatur neque corrumpitur. » Saint Thomas, *In lib. Metaph. Aristotelis,* lib. IX, lect. 11, art. 1911 ; d. Cathala, p. 554.

568. « Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest : sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri ; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem consequitur ad formam : *per se* enim dicitur *secundum quod ipsum* (I *Post.* IV, 9 ; 73 b) : unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam : sicut aes privatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse ; sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (cap. 51) quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles. » Saint Thomas, *Contra Gentiles,* II, 55.

274

Ajouter SOPHISME. — I, 18, l. 12 : tout raisonnement qui semble valide sans l'être en réalité, ou qui, quoique correct, ne s'applique pas à la matière en question. Dans ce deuxième cas, il est vicieux *in materia* : Aristote, *Topiques,* ch. VIII, 169 b 20-24. Le paralogisme (voir plus haut) est le sophisme qui se commet dans la forme du raisonnement seulement : *in forma.*

297

TRISTESSE

Voir PASSION, art. 380.

318

VÉRITÉ

Ajouter : Vérités éternelles : « Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter al illo sint verae...* Il ne faut

donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae* ; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres ». A Mersenne, 6 mai 1630 ; I, 149, 21-150, 4. Cf. :

569. « Si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli. » Duns Scotus, *Reportata parisiensia*, Prologus, III, Quaestiuncula 4.

POSTFACE

(1966)

Descartes n'a pas eu à découvrir la scolastique. Elle lui a été enseignée au collège de La Flèche par des maîtres de la Compagnie de Jésus. Leur enseignement représentait une des branches les plus importantes, peut-être même la plus importante, de cette 'Deuxième Scolastique', celle du seizième siècle dont François Suarez (1548-1617) et ses *Disputationes metaphysicae* sont une des expressions les plus notables. Les manuels des *Conimbricenses,* de Toletus et de Ruvius, où cet *Index* a si largement puisé, permettent de savoir exactement quel genre de scolastique ils enseignaient, mais Descartes lui-même ne s'est posé aucune question à ce sujet. Les disputes entre écoles au sein de l'École ne semblent pas l'avoir intéressé. Probablement parce que, de très bonne heure, cette philosophie lui parut dépassée, Descartes se contenta de la prendre telle qu'elle était dans l'enseignement qu'il avait reçu. C'était pour lui la philosophie « telle qu'elle s'enseigne dans les écoles », et à prendre telle quelle, ou à laisser.

On sait qu'il a fini par la laisser, mais on ignore les cheminements de sa pensée lors des réflexions qui l'en éloignèrent. Je ne crois pas que Descartes ait jamais procédé à une critique de la scolastique entendue au sens moderne du mot philosophie. Telle qu'elle se présentait à lui, la philosophie de l'École n'était pas une discipline distincte comme celle que nous désignons aujourd'hui de ce nom ; c'était plutôt une version modernisée de l'encyclopédie scientifique d'Aristote, allant de la logique à la métaphysique en passant par toutes les sciences intermédiaires : astronomie, physique, biologie, psychologie, sciences humaines et métaphysique. A la théologie naturelle qui couronnait cette dernière, les scolastiques avaient ajouté la Théologie Sacrée, fondée sur la révélation, mais du treizième siècle au seizième siècle, et jusqu'au temps de Descartes lui-même, ils avaient maintenu intacte cette conception encyclopédique de la philosophie. Ce qui les étonnerait peut être le plus, s'ils revenaient parmi nous,

serait de voir des philosophes qui ne soient ni des astronomes, ni des physiciens, ni des biologistes. La scolastique enseignée à Descartes était tout cela à la fois [1].

La philosophie l'est restée dans sa propre pensée. Dès sa première publication, il accompagnait le *Discours de la Méthode* d'une série d'essais scientifiques : la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, « où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre ». Le plan et la méthode de cette encyclopédie étaient neufs, mais c'en était une, et la dernière grande œuvre de Descartes, les *Principes de la Philosophie*, est comme un manuel destiné à remplacer dans les écoles ceux dont on s'y servait pour enseigner la philosophie scolastique. D'importantes parties manquaient encore, et d'abord la biologie que Descartes continua de travailler ensuite jusqu'à sa mort prématurée. Même incomplet, le travail laisse clairement voir son plan et son esprit. Après lui Christian Wolf, qui venant après Leibniz, n'avait plus à inventer mais seulement à ordonner, le reprendra d'ensemble et le mènera à bonne fin. C'est d'ailleurs pourquoi les scolastiques modernes ont toujours aimé Wolf et suivi le plan général de sa doctrine. Descartes lui-même n'a jamais compris autrement la philosophie ; la seule manière de réfuter Aristote et l'École, s'il était devenu nécessaire de le faire, était de les remplacer.

Il faut s'en souvenir quand on se demande pourquoi la scolastique s'est effondrée dans son esprit. Une critique de la métaphysique de l'École n'était pas nécessaire pour cela, car toute la doctrine étant liée dans ses principes et dans sa méthode, il suffisait qu'une des sciences constitutives de l'encyclopédie cédât pour que l'ensemble finit par s'écrouler. Or certaines parties de l'ensemble avaient cédé dès le temps où le jeune Descartes étudiait à La Flèche. La date la plus vraisemblable de sa sortie du collège est 1614 ; le *Sidereus nuntius* de Galilée fut publié en 1610. L'astronomie d'Aristote ne pouvait survivre long-

1. Le XVII[e] siècle français pensait ainsi. Malebranche fut élu membre de l'Académie des Sciences, non de l'Académie française. Au XVIII[e] siècle, Christian Wolf faisait hommage de ses écrits à l'Académie française des Sciences ; on en voit encore les exemplaires conservés à la Bibliothèque de l'Institut de France ; sa propre philosophie était une encyclopédie. Au XIX[e] siècle même, Auguste Comte devait renouer cette tradition.

temps à l'invention du télescope ; une suite ininterrompue de découvertes scientifiques rendit inévitable la naissance d'une cosmographie entièrement nouvelle ; en fait, le premier grand ouvrage écrit par Descartes se nommait *Le Monde* ; l'annonce de la condamnation des *Massimi sistemi* à Rome, en 1632, en avait interrompu la composition, mais à cette date, le parti de Descartes était pris ; s'il eût été libre de suivre son propre plan, la première expression de sa pensée eût été une cosmographie et une physique. Aucune critique spéciale de la scolastique n'était nécessaire sur ce terrain. L'astronomie et la physique d'Aristote étaient périmées ; si on voulait sauver du désastre les maîtresses conclusions de la métaphysique et de la théologie naturelle, la seule chose à faire était de les remplacer par de nouvelles. En s'y employant comme on sait qu'il fit, Descartes entreprenait donc une œuvre entièrement différente dans son esprit de celle des scolastiques ; il ne pouvait rien en retenir, sous peine de ramener toute la doctrine avec la partie qu'il en retiendrait. Son entreprise personnelle différait d'ailleurs en esprit de celle des scolastiques, car il cherchait une interprétation philosophique de l'univers scientifique en voie de naître, ou plutôt il voulait une philosophie qui, comme l'avait été celle d'Aristote pour la science de son temps, fût cette science même, alors que les Scolastiques avaient surtout voulu une science capable de fournir un langage et un cadre pour organiser sous forme de science l'enseignement de la révélation chrétienne. Le cartésianisme est donc né en dehors de la scolastique ; il ne s'est trouvé en conflit avec elle que parce que, pour la remplacer, il lui fallait se montrer capable de mieux faire la même chose ; le cadre d'ensemble de la scolastique s'est ainsi imposé au cartésianisme, ne fût ce qu'à titre de programme d'une tâche à mieux exécuter.

La nouvelle entreprise se distingue de l'ancienne par deux traits : le choix de la mathématique comme science pilote assignant à la fois le type idéal de la connaissance vraie et la méthode pour y parvenir ; la notion d'un monde dont l'homme se serait rendu maître par la machine, qui est exactement celui où nous vivons aujourd'hui. Comme Francis Bacon, Descartes a prévu et voulu le monde de l'automation ; les mots mêmes de machine, mécanique et automate étaient musique à son oreille, et bien qu'on ne puisse dire que personne au moyen âge n'ait entrevu cet idéal, aucun de ceux qui l'ont aperçu n'a

pu le faire passer dans les faits. Vers 1630 tout portait vers la physique-mathématique et la mécanique comme, au début du treizième siècle, tout portait les esprits vers le biologisme d'Aristote. Descartes fut porté hors de la scolastique par son propre génie et celui de son temps. Mais il était philosophe. Au lieu de pousser plus avant selon la ligne de ses propres inventions mathématiques, où tant de possibilités nouvelles s'ouvraient à son génie, il s'arrêta net dès qu'il eut l'impression d'avoir trouvé, en inventant sa propre géométrie, *la méthode qui permettrait désormais de découvrir dans toutes les sciences la totalité des vérités utiles à l'homme.* Au lieu d'exploiter à fond sa découverte scientifique, en vrai savant, il voulut l'universaliser, en philosophie. En le faisant, il n'a jamais regardé vers la scolastique comme vers une direction à suivre, mais il n'a pas non plus mis en question l'idéal d'un savoir encyclopédique qu'elle proposait à son émulation. Si on ne craignait de forcer un peu le trait, on dirait que Descartes s'est proposé de faire de nouveaux *Conimbricenses*, mais beaucoup plus utiles que les anciens, parce qu'ils seraient vrais.

Ce sentiment d'une opposition globale à la scolastique s'est exprimé de bonne heure dans une lettre de Descartes à Huyghens de mars 1638 : « Pour mon Livre (le *Discours*) je ne sais quelle opinion auront de lui les gens du monde ; mais pour ceux de l'École, j'entends qu'ils se taisent, et que fâchés de n'y trouver pas assez de prise pour exercer leurs arguments, ils se contentent de dire que, si ce qu'il contient était vrai, il faudrait que toute leur philosophie fût fausse ». (II, 48, 18-23). Il n'est pas ici question de suivre en ses détails l'histoire des illusions, espérances et désillusions entretenues et subies par Descartes touchant le genre d'accueil qu'il pouvait espérer ou craindre de la part du monde scolastique, particulièrement du côté des Jésuites. Sachant « la correspondance et l'union qui est entre ceux de cet Ordre, le témoignage d'un seul est suffisant pour (lui) faire espérer » qu'il les aura « tous de son côté » (II, 50, 14-17). Comme il pouvait aisément le prévoir, ce qu'on espère d'abord de lui de ce côté, c'est sa Physique et sa Métaphysique, et Descartes sait les difficultés qui l'attendent, non pour trouver la vérité, qu'il possède déjà, mais pour la faire accepter. Ce qui les intéresse est d'obtenir de lui, si possible, la matière d'un nouveau cours de métaphysique et de physique enseignable dans leurs col-

lèges ; ce qui l'intéresse lui-même est d'établir les principes d'une physique nouvelle d'où tant d'applications utiles à l'homme devront un jour découler.

Cartésianisme et scolastique sont donc des doctrines d'orientation différente et même, à certains égards, opposée. En tant que théologie, la scolastique a pour fin propre de faciliter à l'homme le salut en lui procurant une certaine intelligence de la foi. La théologie scolastique part donc de la parole de Dieu dont, comme philosophe, Descartes n'a pas à se préoccuper. En tant que philosophie, la scolastique se propose de réinterpréter la doctrine d'Aristote dans un esprit chrétien. Elle suit donc la méthode générale et l'ordre d'invention préconisés par Aristote. Comme *organon* la logique vient première, mais elle est plutôt un art qu'une science ; elle est la technique nécessaire à l'acquisition de toutes les sciences. Viennent ensuite les mathématiques, l'astronomie, la physique, la biologie y compris l'ensemble des sciences de l'homme, et seulement à la fin, comme le couronnement des sciences, celle de l'être en tant qu'être, y compris la théologie naturelle ou science de Dieu. La métaphysique est donc, dans cette perspective, la science ultime, dont on s'est toujours soucié depuis le commencement, puisque dès ce moment on s'est mis en mouvement vers elle, mais dont on ne fait qu'en dernier lieu l'objet d'une étude propre. Ce n'est donc pas une science dont on part, ni qu'on traverse pour en atteindre d'autres, mais vers laquelle on s'élève à travers les autres et qu'on ne délaissera pour aucune autre après l'avoir atteinte. La pensée du méditatif se considérera au contraire alors comme rendue à son terme ; ayant reconnu l'objet suprême de sa quête, elle s'emploiera désormais à l'approfondir. C'est pourquoi, dans le prologue de son exposition du *De Trinitate* de Boèce, saint Thomas observe que la théologie et la philosophie suivent un ordre inverse : « Car les philosophes, qui suivent l'ordre de la connaissance naturelle, placent la science des créatures avant la science de Dieu, c'est-à-dire la physique avant la métaphysique ; mais chez les théologiens, on suit l'ordre inverse, de sorte que la considération du Créateur passe avant celle de la créature. » La métaphysique est donc là dès le début en ce sens que toute étude humaine tend vers elle, mais comme le dit encore saint Thomas dans sa première leçon sur le *De causis*, c'était seulement après avoir parcouru le cycle entier des sciences « qu'ils arrivaient finale-

ment à la science de Dieu, dont l'objet est la première cause de tout. »

Descartes a inversé la direction du mouvement, et c'est pourquoi, même lorsque leurs contenus s'accordent, la signification de l'une diffère toujours profondément de celle de l'autre ; elles ne sont pas de même *sens*, l'une se dirigeant en chaque point vers un terme où l'autre voit au contraire son origine. Le célèbre arbre de la Préface des *Principes*, ne laisse rien à supposer sur ce point, car il représente « toute la philosophie », qui n'est elle-même que la sagesse ; or Descartes se fait de la sagesse une notion très positive et pratique, entendant par ce mot, « pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. » Il est vrai que pour qu'une connaissance ait de telles conséquences, il faut qu'elle soit déduite des « premières causes, c'est à dire des principes. » Notons le mot : déduites. Ainsi donc, des « principes si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer », puis une déduction des « autres choses » telle que ces principes puissent être connus sans elles, mais non pas elles sans eux. Cette connaissance des principes est la métaphysique ; en elle sont les racines de l'arbre philosophique, dont le tronc est la physique, et dont les trois principales branches sont la médecine, la mécanique et la morale, qui est « le dernier degré de la sagesse ». Or ce n'est ni des racines ni du tronc d'un arbre qu'on cueille les fruits, c'est seulement des extrémités de leurs branches, savoir, de ces parties de la philosophie qu'on ne peut apprendre que les dernières. Que nous sommes loin, avec Descartes, de ces Anciens admirés de saint Thomas qui réservaient à l'étude de la sagesse métaphysique la dernière partie de leurs vies ! Sans doute, dans les deux doctrines, la sagesse inclut la connaissance des premiers principes et des premières causes, mais alors que, dans la Sagesse scolastique, la connaissance du Principe est à la fois principe et terme, la sagesse cartésienne en part comme d'un commencement nécessaire pour se hâter vers sa fin[2].

2. Cette inversion du mouvement de la pensée dans les deux doctrines se marque bien aux paroles de saint Thomas d'Aquin : « Sicut ergo naturaliter cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita

La psychologie personnelle d'un philosophe échappe à l'historien de sa philosophie ; on ne saurait donc dire avec certitude quels sentiments Descartes nourrissait envers la métaphysique. S'il fallait risquer une supposition, je dirais qu'elle l'a sincèrement intéressé telle qu'il la concevait, c'est-à-dire comme la condition nécessaire d'un système du monde encore à créer. Descartes a eu son moment métaphysique, celui où il a cherché dans la Philosophie Première les principes de sa physique. Or il savait dès lors ce que serait la méthode de sa physique et que tout y serait expliqué par l'étendue et le mouvement. Nul avant lui n'avait cherché les principes métaphysiques d'une telle physique ; il a donc fait un effort d'invention considérable et on l'eût fort surpris en lui disant que, plus tard, de bons juges tels que Wolf et Lagneau, le taxeraient d'une sorte d'indifférence, pour ne pas dire de dégoût à l'égard de la métaphysique. La vérité est qu'il s'intéressait réellement aux principes de la métaphysique, mais surtout afin de pouvoir en partir.

Ni la sincérité religieuse de Descartes ni sa sincérité métaphysique ne sont en cause. Telle qu'il la concevait, sa philosophie ne pouvait se passer de Dieu. Pascal l'a admirablement vu et senti en même temps qu'il voyait et sentait les limites de ce besoin théorique. Il y eut un moment suprême dans cette quête d'un Dieu philosophique ; c'est celui que représente, ou symbolise, le temps d'arrêt marqué par la fin de la *Troisième Méditation*, afin de contempler ce Dieu tout parfait dont il vient de prouver l'existence, « de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de (son) esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui », le lui pourra permettre. De quel droit suspecter la sincérité des sentiments qu'exprime ici Descartes ? Il ne vécut que pour la vérité, fuyant la compagnie des hommes, et son pays même, afin de n'être distrait par rien de sa recherche. La philosophie fut la compagne assidue de ce que lui même nomma un jour, dans une lettre à

cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa, et hinc est quod diverso ordine hinc inde proceditur. Philosophi enim qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae ; sed apud theologos proceditur e converso, ut Creatoris, consideratio considerationem praeveniat creaturae ». *In lib. Boetii de Trinitate*, Prologus S. Thomae, § 3 ; éd. Calcaterra, Marietti, Romae, 1954, p. 313.

Elisabeth du 9 octobre 1649, « ma solitude, hors de laquelle il est difficile que je puisse rien avancer en la recherche de la vérité. » Comment douter de l'émotion qu'il éprouva, lorsqu'il lui fut donné de contempler enfin Dieu, celui dont il venait, lui premier, de démontrer l'existence avec une évidence supérieure à celle des mathématiques ? Mais ce Dieu, comme toutes les grandes vérités de la métaphysique cartésienne, lui était moins admirable en soi que comme principe ; après s'en être assuré, on pouvait sans scrupule porter l'attention vers des vérités plus immédiatement utiles. « J'ai fait en publiant (ma métaphysique) ce à quoi je pensais être obligé pour la gloire de Dieu (et) la décharge de ma conscience », écrivait-il à Mersenne en septembre 1641. Et deux ans plus tard, dans une lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, se sentant un peu trop pressé de questions importunes par sa noble correspondante, il concluait en ces termes : « Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens. »

Je crois que Descartes dévoile ici ses sentiments intimes avec franchise et exactitude. Il ne méprise pas la métaphysique, il la tient au contraire pour nécessaire, mais une fois faite, elle est pour lui finie et dépassée, exactement comme, dans une lettre à Mersenne du 15 avril 1630, il dit de la géométrie : si vous voulez des problèmes, je vous en enverrai un million pour les poser aux autres, « mais je suis si las des mathématiques, et en fais maintenant si peu d'état, que je ne saurais plus prendre la peine de les soudre moi-même. » Même résolution annoncée à Mersenne le 27 mai 1638 : « Je ne m'arrête point à soudre leurs questions de géométrie ; car je crois que ce que j'en ai fait imprimer peut suffire pour un essai en cette science, à laquelle je fais profession de ne vouloir plus étudier. » Et encore, le 29 juin de la même année, il réitérait au même correspondant son irrévocable décision

de ne plus résoudre aucun problème de géométrie : « c'est un exercice auquel je renonce entièrement. » Ayant rendu le service attendu d'elle, la mathématique était congédiée ; on n'en retenait que la méthode à suivre dans les autres sciences. La métaphysique, de même. Ayant une fois mis le philosophe en possession des vrais principes de la physique, elle pouvait sans inconvénient être congédiée. S'il peut être encore utile de revenir sur ses conclusions pour les méditer, c'est en tant que les idées de Dieu et de l'âme peuvent libérer la pensée de maintes illusions dangereuses touchant les lois de la nature et la vraie notion de la matière, objet de la physique. On ne peut rien voir de moins traditionnel qu'une telle conception de la Philosophie Première où loin de se proposer comme fin l'approfondissement des principes, le progrès de la réflexion philosopphique consiste à s'en éloigner.

D'une manière générale, le nom de ' philosophie ' ne s'applique donc pas au cartésianisme et à la scolastique dans le même sens. Le cartésianisme est la philosophie de Descartes ou, par extension, toute philosophie dont la problématique est dominée par celle de Descartes, notamment par la distinction réelle de l'âme et du corps telle que lui même l'entendait. Ceux qui, comme Malebranche, Spinoza ou Leibniz, se sont séparés de lui pour respecter mieux que lui cette conclusion que lui-même estimait essentielle à sa doctrine, sont pourtant restés en cela, et dans cette mesure, des cartésiens. Descartes lui-même n'a trouvé le point de départ de ses réflexions dans l'étude d'aucun philosophe particulier. Ni Platon, ni Aristote, ni Thomas d'Aquin n'ont joué pour lui le rôle que Hume devait jouer plus tard pour Kant et Kant pour Fichte. On ne voit pas qu'il ait pratiqué aucun auteur philosophique particulier pour se nourrir, ne fût-ce que temporairement, de sa pensée. Les novateurs ne lui plaisaient pas, car il ne s'intéressait pas plus aux idées pour leur nouveauté que pour leur ancienneté, mais seulement pour leur vérité. Ce qu'il a trouvé devant lui était une philosophie collective, anonyme, empruntée pour son fond à celle d'Aristote, mais si élaborée, travaillée et changée par trois siècles de collaboration avec la théologie chrétienne qu'elle contredisait sur bien des points essentiels celle du Stagyrite, dont pourtant elle se réclamait.

On ne voit pas que Descartes se soit posé de questions sur les diverses origines des scolastiques particulières.

Pour lui, il semble n'y avoir eu que la « philosophie qui s'enseigne dans les écoles ». Le Thomisme, le Scotisme et l'Ockhamisme se confondaient pratiquement à ses yeux en une masse plutôt confuse ; seul le Suarézianisme (lui-même un syncrétisme) lui fut peut être plus particulièrement connu, non comme contredistingué des autres traditions scolastiques, mais simplement parce que, en fait, c'était le genre de scolastique que les Jésuites de La Flèche lui avaient enseigné. La même remarque s'applique à saint Augustin, ainsi qu'aux divers théologiens de son temps avec qui lui-même eut accidentellement partie liée. Tous se confondaient pour lui en une seule masse. Parfois, apprenant que d'autres avaient exprimé des idées plus ou moins semblables aux siennes, il se contentait de dire : celui-là est tout pour moi, ou encore : je ne l'avais pas lu, mais je vais le lire pour m'assurer de ce que vous dites. Tous, dis-je, formaient pour lui une seule masse, parce que pas un seul d'entre eux n'avait enseigné la seule théologie ou métaphysique d'où se puissent déduire les principes de la vraie physique. Encore moins avait-on enseigné avant lui cette philosophie elle-même, l'arbre de la science du bien et de l'exclusion du mal, dont la métaphysique est la racine et la « vraie morale », le fruit.

A quoi peut donc servir un *Index scolastico-cartésien ?* Neuf sur dix de ceux qui enseignent l'histoire de la philosophie le trouveront superflu et plus gênant qu'utile. Pour la plupart, cet enseignement consiste (dans l'hypothèse la plus favorable) à lire les principaux écrits de quelque philosophe et à noter les réflexions personnelles que cette lecture leur inspire. La méthode est légitime et vaut ce que vaut celui qui la pratique. L'écueil bien connu est le commentaire sur le contre-sens. Or l'une des occasions les plus fréquentes de s'y échouer, tient à ce que nous ne connaissons pas exactement la langue du philosophe en cause. A quoi s'en ajoute une autre, qui est, soit de prendre pour nouvelles des idées qu'il ne fait qu'habiller en un nouveau langage, soit, au contraire, de prendre pour anciennes des idées neuves exprimées dans un langage qui ne l'est pas.

Pour éviter de telles méprises, il ne suffit pas, mais il est utile, de connaître la vue commune du monde que Descartes a trouvée toute faite et à l'intérieur de laquelle il a élaboré la sienne. Moins curieux de découvrir des faits inconnus que d'expliquer le déjà connu, il laissera le monde

à peu près tel qu'il l'avait trouvé. Sa théologie naturelle confirme l'existence de Dieu démontrée selon les deux voies traditionnelles, à partir des créatures et à partir de son idée ; elle confirme la spiritualité de l'âme et la possibilité de son immortalité ; elle libère Dieu de toute responsabilité dans l'erreur ; enfin, au moment où on l'attendait le moins, elle rétablit l'unité substantielle du composé humain en affirmant expressément qu'il existe une forme substantielle, et une seule, l'âme humaine précisément. Il est vrai que la physique cartésienne est une mécanique (*Principes*, II, 64), ce qui la distingue radicalement de celle de l'École, mais là encore l'explication dévore l'expliqué, car il lui suffit d'avoir « trouvé » un soleil, une lune et des étoiles ; une terre avec de l'eau, des mers, des sources et des rivières ; du feu, des minéraux, des pierres d'aimant et tant d'autres choses qu'il est superflu d'énumérer puisque, « à l'exemple des choses qui ont été expliquées, on peut rendre raison de tous les plus admirables effets qui sont sur la terre » (*Principes*, IV, 187). Aristote avait écrit un traité des *Météores*, Descartes en écrit un à son tour. Saint Thomas avait inséré dans sa morale une longue étude des passions de l'âme (*Sum. theol.*, la 2ae, 22-48) Descartes écrira donc son propre traité, *Les passions de l'âme*, prenant ainsi possession, au nom de la philosophie nouvelle, de tout le terrain réservé de la morale. Et il suffit d'en lire le début pour voir la nature du problème, car il commence par dire que ce que les Anciens ont laissé sur ce sujet est si peu de chose, et si peu croyable, qu'on n'a de chance de se rapprocher de la vérité qu'en s'éloignant de ce qu'ils en ont dit ; il le fera en effet, mais après avoir d'abord accepté sans discussion les notions scolastiques d'action et de passion avec leurs définitions traditionnelles. Tout ce qu'il peut expliquer lui appartient. Le public croit que Descartes pense la même chose que Harvey parcequ'il admet la circulation du sang, mais ce n'est pas le fait même qui compte le plus à ses yeux, c'est l'explication. Relisons sa lettre à Mersenne du 9 février 1639 : « car bien que ceux qui ne regardent que l'écorce jugent que j'ai écrit le même qu'Herveus, à cause de la circulation du sang qui leur donne seule dans la vue, j'explique toutefois tout ce qui appartient au mouvement du cœur d'une façon entièrement contraire à la sienne. » En effet, mais l'explication de Harvey était vraie, celle de Descartes, fausse. On le trouve assez tiède envers Galilée, mais, écrit-

il à Mersenne le 11 octobre 1638, « l'explication de toutes les choses dont traite Galilée, est fort facile selon mes principes. » Il est parfois imprudent d'admettre la réalité de tout ce qu'on peut expliquer.

C'est ce qui rend si délicate l'interprétation de tant de passages où Descartes emploie le langage de la scolastique, car tantôt il le fait par mégarde ou du moins sans réflexion, tantôt il l'emploie pour réfuter les doctrines que ce langage exprime, tantôt enfin il l'emploie par calcul, dans l'espoir que l'adversaire acceptera plus facilement des doctrines nouvelles si on les lui présente dans un langage qui lui est familier. Peu de documents sont plus amusants à cet égard que les instructions de Descartes à Regius, à propos précisément de cette ' union substantielle ' de l'âme et du corps, qu'en cartésien plus conséquent que Descartes lui-même, il se permettait de nier. Il faut voir quels chemins tortueux Descartes lui conseille de suivre pour éviter de heurter de front le langage de l'École. Il s'agit en effet de nier toutes les formes substantielles, *sauf une*. On peut le faire. Les adversaires objectent que, si on élimine les formes substantielles, on niera implicitement l'unité substantielle du composé humain. Mais, répond Descartes, c'est parce qu'on admet d'autres formes substantielles, qui toutes sont corruptibles, qu'on conclut que, si elle est une forme substantielle, l'âme humaine est corruptible comme elles ; en effet, « de l'opinion qui affirme les formes substantielles, on a pu très facilement glisser dans celle de ceux qui disent que l'âme humaine est corporelle et mortelle ; mais de la reconnaître pour la seule forme substantielle qui soit, au lieu que les autres ne consistent qu'au mouvement et à la configuration de parties, voilà qui montre, par une prérogative suprême, qu'elle diffère en nature des autres, et cette différence de nature ouvre une voie très facile pour démontrer son immatérialité et son immortalité. » (à Regius, Janvier 1642). L'âme humaine immortelle *parce que* forme substantielle du corps ! Qu'en diraient Cajétan et Pomponazzi ? On croit rêver[3]. Les

3. Sur ce point, et pour apprécier complètement le pittoresque (tout philosophique) de la situation, il peut être utile de parcourir notre étude : ' Autour de Pomponazzi '. Problématique de l'immortalité de l'âme au début du XVIe siècle, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 29 (1961) 163-279. Il en résulte que Descartes se fonde, pour garantir l'immortalité de l'âme, sur l'argument même qui, selon Cajétan et Pomponazzi, mais contre saint Thomas d'Aquin, invitait abstraction faite de la révélation, à en admettre la mortalité.

grands 'cartésiens' semblent en avoir été surpris. Mais ce n'est pas notre question. Nous voulons seulement faire observer que cette position de Descartes est absolument incompréhensible, dans son langage même, pour qui ne connaît pas la doctrine scolastique de l'union substantielle de l'âme et du corps dont elle est la forme. C'est une langue à laquelle le lecteur de Descartes trouvera donc profit à s'initier. Faciliter cette initiation à ceux qui la désirent était et reste le seul objet de cet *Index scolastico-cartésien.*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES TEXTES SCOLASTIQUES

Les chiffres indiquent les nos des textes.

VIVERE

VOLUNTAS

ZELUS

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES TEXTES SCOLASTIQUES DU SUPPLÉMENT

TABLE DES MATIÈRES

RÉIMPRESSION OFFSET
IMPRIMERIE
A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)

RÉIMPRESSION OFFSET
IMPRIMERIE
A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)









